



Brindar el alimento y la comida: cambios del rol femenino dentro del parentesco wayuu y sus implicaciones sobre los cuidados alimentarios concedidos

María José Rubiano Atehortúa

Trabajo de grado presentado para optar al título de Antropóloga

Tutora

Claudia Patricia Puerta Silva, Doctora (PhD) en Antropología Social y Etnología

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Antropología
Medellín, Antioquia, Colombia
2022

Cita	(Rubiano Atehortúa, 2022)
Referencia	Rubiano Atehortúa, M. J. (2022). <i>Brindar el alimento y la comida: cambios del rol femenino dentro del parentesco wayuu y sus implicaciones sobre los cuidados alimentarios concedidos</i> [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



Grupo de Investigación Recursos Estratégicos, Región y Dinámicas Socioambientales.

Instituto de Estudios Regionales (INER).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes

Decana: Alba Nelly Gómez García

Jefe departamento: Sneider Rojas Mora

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

A mi mamá y mi papá, a quienes debo la infinita fortuna de hacer lo que amo

Agradecimientos

Armar estas líneas es reafirmar que la vida se construye con los otros. Gracias a las personas de El Rodeo por acogerme con calidez y apertura. A Marilda por sus infinitas muestras de cuidado. A mi papá, mamá y hermana por ser el apoyo que siempre ha estado. A las mises por alentarme siempre a soñar. Al muchacho por sus palabras su compañía constante y lectura paciente. Y a la profe Claudia por permitirme crecer junto al proyecto SINHambre y guiarme desde la confianza.

Tabla de contenido

Resumen	7
Abstract	8
Introducción	9
1. La matrilinealidad, una historia contada desde el desencuentro	17
1.1 El sistema de parentesco	17
1.2 Los desencuentros de la matrilinealidad	18
1.2.1 El desarrollo de la teoría evolucionista	18
1.2.2 El rompecabezas de la matrilinealidad	19
1.2.3 La matrilinealidad está condenada	21
1.2.4 La matrilinealidad y el feminismo	23
1.3 ¿Cómo definir la matrilinealidad?	24
1.3.1 Descendencia y pertenencia	24
1.3.2 El vínculo hermano-hermana y el avunculado	25
1.3.3 La herencia	27
1.3.4 Debilidad del vínculo matrimonial	28
1.3.5 Matrilocalidad o uxorilocalidad	29
1.3.6 La familia extendida	30
1.4 A modo de conclusión	32
2. Transformaciones del parentesco y rol de la mujer wayuu	34
2.1 De lo rural a lo urbano: “Ya estamos desplazados para el pueblo”	34
2.1.1 Conflicto Armado y la presencia de grupos al margen de la ley	34
2.1.2 La crisis climática vinculada al agotamiento de las fuentes de agua	38
2.1.3 La modernidad y el desarrollo como paradigmas de intervención	39
2.2 Los arreglos matrifocales, la mujer como fuerza centrípeta	46

2.2.1 La nuclearización de los hogares	48
2.2.2 El debilitamiento de la institución del matrimonio.....	50
2.2.3 La reconfiguración parcial de la división del trabajo por género	53
2.2.4. La configuración de redes de crianza y el fortalecimiento de los lazos femeninos.....	55
2.2.5 Finalmente, la centralidad de la madre	57
2.3. La mujer wayuu, entre la quietud y el movimiento.....	58
2.3.1 El trabajo asalariado.....	60
2.3.2. La educación	63
2.3.3. La comercialización del tejido	65
3. El cuidado alimentario: sacar la vida adelante	70
3.1 La Sierra y el tejido comunitario, de cuando “la vida era más difícil, pero la felicidad más auténtica”.....	70
3.2 El cuidado alimentario, “ganar valor a través del valor que uno le da a los otros”	75
3.2.1 Los cuidados alimentarios, una definición en construcción	75
3.2.2 “Brindar” como eje central del sistema alimentario	87
4. La nueva organización social del cuidado: la minuta, el subsidio y la abuela.....	101
4.1. El diamante de los cuidados wayuu	101
4.2. La provisión institucional de cuidados alimentarios a cargo del Estado, de las empresas privadas y de las ONG	105
4.3. La institucionalidad y el nuevo rol de la mujer, dos polos entrelazados por la transformación socioeconómica.....	110
4.3.1 El cuidado remunerado, la inserción de la mujer en el mercado laboral	110
4.3.2. Mujer como gestora de subsidios y demás beneficios	113
4.3.3. La delegación de la crianza, “las abuelas siempre son las mamás, más que las propias mamás”	115
Conclusiones	119
Referencias	124

Lista de figuras

Figura 1 Cartografía de El Rodeo y las redes extensas de familiares	32
Figura 2 El valle del Río Ranchería	45
Figura 3 El tejido, una herencia ancestral	67
Figura 4 El fogón wayuu	71
Figura 5 Los caminos, arterias del territorio	73
Figura 6 El maíz como medio de comunicación cultural.....	76
Figura 7 Cementerio de un matrilineaje en la Alta Guajira	77
Figura 8 Proceso de curación de la carne	78
Figura 9 La provisión de cuidados alimentarios	80
Figura 10 Las tiendas y la compra de alimentos	82
Figura 11 Achiote, colorante natural wayuu	83
Figura 12 Preparación tradicional de la chicha	85
Figura 13 El agua como vida y escasez	86
Figura 14 Maíz y fríjol, cosecha al sol.....	89
Figura 15 La visita, la silla y el café	93
Figura 16 Inés llegando de La Sierra	95
Figura 17 De la misma olla comemos todos	97
Figura 18 Diamante de los cuidados de la sociedad rural-wayuu	104
Figura 19 Diamante de los cuidados de la sociedad urbana-wayuu.....	104
Figura 20 Los niños camino a la UCA.....	107
Figura 21 La minuta, ingesta adecuada de energía y nutrientes	109

Resumen

En aras de entender la crisis alimentaria que atraviesa el pueblo indígena wayuu desde una dimensión social, el presente trabajo analiza la relación entre las transformaciones del sistema de parentesco, los cambios del rol de la mujer y los cuidados alimentarios que ella concede. A partir de la revisión de fuentes secundarias y de un trabajo etnográfico realizado en el la Baja Guajira, se concluye la existencia de un proceso de transición ocasionado por la urbanización de los modos de vida wayuu que planteó dos tipos de sociedades. Por un lado, aquella que se construye alrededor de La Sierra, constituida por un tejido de interdependencias socioecológicas en el que los principales polos de cuidado son la comunidad y la familia extensa. Por el otro, aquella que se construye alrededor del pueblo, caracterizada por el individualismo, la dependencia de agentes externos y la concentración de tareas en las mujeres, en la que la institucionalidad y la madre son los principales polos de cuidado. De esta manera, se consolidan dos sistemas alimentarios con formas particulares de cuidado que dejan entrever las tensiones entre un sistema tradicional que garantiza la distribución de alimentos a través de prácticas arraigadas culturalmente; y el sistema capitalista donde todo lo que se compra y a lo que se accede (p. ej. subsidios) se mantiene individualmente, limitando los intercambios y las donaciones.

Palabras clave: cuidado alimentario, cultura de la comida, diamante de los cuidados, rol de la mujer, matrilinealidad, matrifocalidad

Abstract

To understand the food crisis that the Wayuu indigenous people are going through from a social dimension, this paper analyzes the relationship between the transformations of the kinship system, the changes in the role of women and the food care that they grant. From the review of secondary sources and an ethnographic work carried out in Baja Guajira, the existence of a transition process caused by the urbanization of Wayuu lifestyles that raised two types of societies is concluded. The first one that is built around La Sierra, constituted by a fabric of socio-ecological interdependencies in which the main poles of care are the community and the extended family. The second that is built around the town, characterized by individualism, dependence on external agents and the concentration of tasks on women, in which the institution and the mother are the main poles of care. In conclusion, two food systems are consolidated with particular forms of care that reveal the tensions between a traditional system that guarantees the distribution of food through culturally rooted practices; and the capitalist system where everything that is bought and accessed (eg subsidies) is kept individually, limiting exchanges and donations.

Keywords: care, food, meal culture, care diamond, women's role, matrilineality, matrifocality

Introducción

H1: Pero eso está ahora muy distinto, eso ha cambiado todo, por lo menos los guineales esos que habían antes, ya eso no se ve, los cafetales que se veían, no se ven. La mayoría de la montaña ya no existe, sino que eso es pura paja. Por eso es que de primavera yo no he ido a La Sierra a hacer trabajo, no hay a dónde.

H2: Nosotros ahí en la mata de guineo, nosotros buscábamos los más pequeños y amarillosos y nosotros hacíamos huecos y lo enterrábamos ahí mismos, lo dejaba uno dos días, tres días enterrado ahí y lo tapábamos bien por los hijueputas zorros porque si lo encontraban, se lo comían ellos, los malparidos zorros esos (risas). Y ahí cuando los íbamos a revisar estaban maduritos, lo sacaba uno de ahí mismo y a sentarnos a comer ahí, a comer maduros.

H1: Yo me acuerdo, primo, una vez que teníamos una enramadita. Hicimos una enramadita ahí ¡no joda! Esa enramadita se puso amarillita por debajo y guindaban los guineos ahí. Todo el que iba a recoger veía allá las matas madurándose y ¡pa' la casa a guindarlas! Agarrábamos los guineos y nos comíamos la mitad y la mitad lo botábamos. Uno lo hacía asado, lo comía así crudo... ¡Eeeeda! y pa' esta hambre que hay ahora...

[Silencio]

M1: En la juventud de nosotros se jugaba con la verdura...

[Silencio]

H1: Por eso es que cuando yo me fui pa' Los Robles, yo te juro de esa hambre que tuve allá, yo lloraba del hambre, hermano, y decía *¡Eeda! tanta comida que yo botaba cuando muchacho pa' venir a llorar ahora del hambre cuando estoy viejo...* Y yo no sé qué es lo que pasa porque yo llegué y cuando me fui pa' allá sembré una mata de guineo, pero ya se han ido secando todas. Unas se pusieron bonitas y hace días se secaron. Y es que cuando se seca, primo, no queda nada ¡na' más que queda el hueco donde estaba la mata de guineo!

M2: Eso es una enfermedad que hay allá.

M1: Eso lo fumigaron por ahí también, lo envenenaron los helicópteros con las drogas.

(Comunicación personal, hombres y mujeres wayuu, 2021)

Escuché estas palabras durante mi trabajo de campo, mientras la familia que me acogió se encontraba reunida y sostenía una última conversación antes de irse a dormir. Como bien lo señalan estos hombres y mujeres, las condiciones que han permitido el sostenimiento de la vida han cambiado para los wayuu, ocasionando una crisis alimentaria que afecta principalmente a los niños y niñas de este pueblo indígena y que se manifiesta en un elevado número de muertes por desnutrición o por enfermedades asociadas a la misma (Defensoría del Pueblo, 2014; Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2015; Instituto Nacional de Salud & Observatorio Nacional de Salud, 2016). Alertando esta situación y exigiendo medidas que solventaran la crisis, en 2017 la Corte Constitucional de Colombia declaró el estado de cosas inconstitucionales en el Departamento de La Guajira, esto es, “constató una vulneración generalizada, injustificada y desproporcionada de los derechos fundamentales al agua, a la alimentación, a la seguridad alimentaria y a la salud de los niños y niñas del pueblo Wayúu” (Colombia, Corte Constitucional, 2017, p. 10) causada por fallas institucionales en los niveles nacional y territorial.

Al siguiente año, en el marco de esta crisis alimentaria, inicia el proyecto de investigación Diseño de un sistema de Información para el Monitoreo Integral de los Determinantes del Hambre (SINHambre): caso piloto La Guajira indígena (Código 111577757471) adscrito al Grupo Recursos estratégicos, región y dinámicas socioambientales (Rerdsa) del Instituto de Estudios Regionales (Iner). Proyecto financiado por Minciencias, realizado en colaboración con la Universidad de la Guajira y la Pastoral social de la Diócesis de Riohacha, que buscó entender el comportamiento del hambre en el pueblo wayuu según sus determinantes y su incidencia en términos demográficos, geográficos y temporales, con el fin de construir el modelo analítico de un sistema de información que permita monitorear este fenómeno para emitir alertas y guiar la toma de decisiones y la formulación de políticas y acciones comunitarias, públicas y privadas (Puerta Silva, 2022).

Para el año 2019, a portas de iniciar mi trabajo de grado, me vinculé a SINHambre como estudiante en formación y decidí realizar mi trabajo de grado en el marco del mismo. Así, empezó un camino inesperado que demandó de mí una pregunta inicial desde donde abordar una realidad que hasta el momento había sido ajena. Era poco lo que sabía sobre el pueblo indígena wayuu y los únicos recuerdos que me conectaban con la Guajira eran los viajes de trabajo que mi papá solía hacer y el chinchorro que trajo consigo, en el cual jugué durante gran parte de mi infancia. Es por

esto que encontrar la pregunta que guiaría mi trabajo durante los próximos años implicó la escucha atenta en las reuniones de trabajo, la lectura de numerosas fuentes secundarias y la realización de una amplia revisión de prensa, labores que realicé como integrante del proyecto SINHambre.

De esta manera, empecé a entender dos cosas. Primero, que la crisis alimentaria está vinculada a la pérdida de las tradiciones alimentarias según los usos y costumbres del pueblo wayuu. Es decir, es síntoma de una crisis más profunda de esta población y sus medios de vida, la cual se refleja en la vulnerabilidad de sus sistemas alimentarios (Guerra Curvelo, s.f. citado en Colombia, Corte Constitucional, 2017, p. 76). Segundo, que el sistema de parentesco wayuu se está transformando. Una serie de factores y situaciones, tales como los efectos del cambio climático, el conflicto armado y la expansión del sistema capitalista y neoliberal, han ido reconfigurando las relaciones sociales de este pueblo indígena que han estado fuertemente marcadas por la filiación matrilineal (Quintero & Macías, 2007).

Partiendo de estas premisas, decidí indagar sobre la relación que existe entre lo que parecía ser la fragmentación del parentesco wayuu y el comprobado deterioro de su sistema alimentario. Intuyendo, además, una posible transformación del rol de la mujer que me permitiría entender el vínculo entre ambos fenómenos. Concretamente, el objetivo general que guió mi investigación fue: analizar las implicaciones que tienen los cambios en el sistema de parentesco wayuu sobre el rol de las madres y los cuidados alimentarios que recibe su prole. El cual cumplí a través de tres objetivos específicos, primero, determinar las transformaciones en el sistema de parentesco wayuu y sus consecuencias sobre el rol de la mujer-madre dentro del mismo; segundo, describir los cuidados alimentarios que proveen las mujeres-madres wayuu; y tercero, analizar la relación entre los cambios del rol de la mujer-madre dentro del parentesco wayuu y los cuidados alimentarios que recibe su prole.

Acogiendo la tradición antropológica, desde el principio planteé el desarrollo de estos objetivos por medio del método etnográfico. No obstante, la llegada de la pandemia de COVID-19 implicó numerosas restricciones que impidieron la realización de trabajos de campo por más de un año. Ante la incertidumbre que se apoderó del mundo durante el 2020, las diversas disciplinas tuvieron que replantearse sus métodos de investigación ante la imposibilidad de acceder a los

laboratorios o realizar trabajo de campo. De manera particular, la antropología se vio profundamente interpelada, pues debía prescindir de aquello que para muchos la definía, la etnografía entendida desde el desplazamiento a los territorios y el encuentro con el otro. En respuesta a esto, emergieron múltiples espacios virtuales en los que antropólogos y antropólogas alrededor del mundo se reunieron y volvieron a la pregunta de qué era la antropología.

Así pues, plantear la estrategia metodológica de mi investigación implicó un proceso de reflexividad frente al quehacer antropológico que me llevó a entender la importancia de continuamente volver a lo fundamental (Rubiano Atehortúa, 2020). Concluí, entonces, que más allá del desplazamiento físico, la antropología se constituye a partir de tres cosas. Por un lado, la mirada etnográfica que ante todo busca comprender el contexto y encontrar los espacios de intercambios profundos entre los sujetos, mediados en gran medida por la cultura. Por el otro, la importancia de la triangulación y multiplicidad de fuentes, abordadas desde las técnicas de recolección de información que adquieran mayor pertinencia. Y finalmente, el cuidado, la empatía y la creación de confianza son elementos centrales en el encuentro con el otro.

Tomando estas reflexiones como ejes transversales de mi investigación, el proceso de recolección de la información tuvo dos grandes momentos (Rubiano Atehortúa, 2021). El primero, estuvo marcado por la apertura hacia diversos canales de interlocución. Al focalizar mis esfuerzos en la revisión de fuentes secundarias, comprendí que la complejidad del territorio wayuu ha sido ampliamente abordada desde la producción cultural, la cual se materializa en películas, libros, artículos, columnas de opinión, podcast, fotografías, entre otros. Producción que en muchas ocasiones es realizada por los y las wayuu quienes generan formas propias de representación, al mismo tiempo que dan cuenta de sus reivindicaciones como pueblo indígena y de los conflictos, tensiones y disputas internos que surgen en el marco de las luchas sociales y culturales.

En este sentido, la virtualidad puede ser un terreno fértil para indagar por el rol de la mujer y las transformaciones del parentesco a través de las expresiones culturales de los movimientos feministas wayuu. Como, por ejemplo, cuando se generó un debate nacional en las redes sociales tras escuchar a un reconocido humorista guajiro excusarse detrás de la dote wayuu para validar actos de explotación sexual. Particularmente, estos hechos generaron importantes discusiones entre

la sociedad indígena sobre una práctica cultural ligada a la institución del matrimonio y al lugar de la mujer dentro de la misma. Emergiendo así, tensiones entre quienes reivindican la tradición y quienes la cuestionan:

Esto, por ejemplo, se ve muy marcado en la mirada del antropólogo wayuu que evade estos asuntos, poniendo siempre por delante el mantra de la tradición (...) siento que su escrito, en todo caso bienintencionado, no logra llevar la reflexión hacia un terreno deseable como sería el de analizar el uso que de algunas prácticas tradicionales se hace para mantener subordinadas a las mujeres wayuu, mientras simultáneamente se habla de su valor y dignidad. (Jazmín Romero Epiayú, 2020)

El segundo momento consistió en la realización del trabajo de campo en la Baja Guajira. Tras un año de haberse declarado la pandemia, las restricciones de movilidad se fueron flexibilizando, por lo que fue posible hacer una salida de campo entre finales de marzo y mediados de abril de 2021. Durante aproximadamente veinte días estuve en la comunidad de El Rodeo, una ranchería perteneciente al Resguardo Cerrodeco que se ubica en las inmediaciones del municipio de Barrancas, La Guajira. Allí, entendí la importancia de establecer los alcances de determinadas metodologías en función de las preguntas que se tienen. Pues si bien la virtualidad es un espacio adecuado para explorar el rol de la mujer wayuu, se convierte en un terreno estéril cuando se quiere abordar algo tan cotidiano e íntimo como lo son la alimentación y el cuidado.

Durante mi estancia en la ranchería entendí que si quería identificar los silenciosos diálogos que van moldeando las prácticas alimentarias y de cuidado debía compartir tiempo, espacio y acción con las mujeres. Es decir, que era fundamental *hacer con el otro* para poder reconocer los intercambios culturales profundos que en muchas ocasiones se escapan a los sentidos de la etnógrafa. Cocinar con las mujeres, lavar los platos, acompañarlas mientras preparaban la chicha, lavar la ropa a mano, y ayudarles a servir y repartir la comida fueron actividades que me permitieron establecer relaciones más recíprocas y horizontales. Pues con mi ayuda podía agradecerles a las mujeres por los cuidados que me daban, al mismo tiempo que me situaba en el lugar de la aprendiz. Mientras ellas me compartían sus historias, afectos y conocimientos, yo les ofrecía mi trabajo, muchas veces torpe y limitado. Adicionalmente, complementando estos

ejercicios de observación participante, realicé una cartografía centrada en las redes extensas de familiares y entrevistas que, en suma, abordaron a una madre comunitaria, dos autoridades tradicionales, dos líderes comunitarios, una promotora en salud, una docente de la UCA, un líder juvenil y tres miembros de la comunidad.

Ahora bien, establecer los marcos conceptuales a través de los cuales interpretar la información recolectada implicó un reto adicional. Respecto al primer objetivo, para abordar las transformaciones del sistema de parentesco junto con el rol de la mujer retomé dos conceptos claves, matrilinealidad y matrifocalidad (Jackson, 2014; Ángel-Rodríguez, 2019). El primero, propio de los estudios clásicos del parentesco, se refiere a un sistema de descendencia unilineal establecido a través de la línea femenina. El segundo, surge como respuesta a los cambios socioculturales impuestos por la modernidad y hace alusión a nuevas formas de relacionamiento marcadas por la feminización de los arreglos familiares. Así pues, la transición de matrilinealidad a matrifocalidad implica, también, un cambio de enfoque en el análisis de las relaciones de consanguinidad y afinidad. Se pasa de priorizar las normas y los principios de descendencia y herencia institucionalizados a situar primero los afectos que emergen desde la cotidianidad, consolidando así las relaciones de parentesco.

Respecto al segundo y tercer objetivo, fue necesario encontrar un paradigma desde dónde interpretar las relaciones alimentarias y construir una definición de cuidado alimentario. Con un fuerte énfasis en la producción de y el acceso a los alimentos, los principales paradigmas utilizados en el estudio de la alimentación representan importantes limitaciones, en tanto desconocen o invisibilizan elementos centrales para mi investigación. Entender el vínculo entre las relaciones sociales de parentesco y las prácticas de cuidado alimentario requiere un énfasis en el consumo, abordado a partir de las dimensiones sociocultural y de género. Adicionalmente, en un contexto como La Guajira, marcado por la sequía y el deterioro de los ecosistemas (Corpoguajira, 2018; Colombia, Corte Constitucional, 2017), la dimensión ecológica adquiere especial relevancia. Por ende, me sitúo desde un nuevo paradigma propuesto por Teherani-Krönner (2021) y nombrado como ‘meal culture’ o ‘cultura de la comida’, el cual me permite reconocer la totalidad del sistema alimentario desde una perspectiva relacional que se pregunta por factores ambientales, culturales y de género.

A pesar de que existen numerosas conceptualizaciones sobre el cuidado, pocas abordan la relación entre el cuidado y la alimentación. Por lo que, para posibilitar el análisis, construí la noción de cuidado alimentario de acuerdo a la información empírica recolectada y tomando tres referentes claves. El primero, es la definición de cuidado planteada por Joan Tronto (2009 citada en Da Silva Vieira & Fuentes, 2017), la cual se refiere a ciertas actividades genéricas que permiten vivir lo mejor posible, en tanto mantienen, perpetúan y reparan el mundo, y que para fines de mi investigación limité a aquellas que se enmarcan dentro del sistema alimentario. El segundo, es desarrollado por Comas d'Argemir (2017), a partir del estudio de los principios morales que coexisten en las responsabilidades de cuidado, planteando que los cuidados pueden ser concedidos como don o reciprocidad. El tercero, es el estudio realizado por Meike Brückner (2020) quien desde la ecología política feminista se pregunta por la relación entre biodiversidad, alimento y género, exponiendo cómo desde la cocina las mujeres ejercen prácticas concretas de cuidado socioecológico, las cuales se traducen en soberanía alimentaria siempre y cuando puedan ser sostenidas en el tiempo. Complementado estos referentes, retomé la idea del diamante de los cuidados desde Razavi (2007) y Vega-Solís y Martínez-Buján (2017) para dar cuenta de los cambios en las responsabilidades que determinan la organización social del cuidado dentro de una sociedad concreta.

Por consiguiente, este trabajo está comprendido por la introducción, cuatro capítulos y una sección final de conclusiones. En el capítulo uno establezco un punto de partida para el análisis del parentesco, a partir de una amplia revisión de fuentes secundarias sobre matrilinealidad clasificadas en dos grupos, los estudios teóricos sobre el parentesco y los estudios etnográficos del pueblo indígena wayuu. A lo largo del mismo expongo, entonces, cómo se ha (mal)interpretado la noción de matrilinealidad, buscando establecer un marco analítico adecuado para esbozar el sistema de descendencia tradicional wayuu y generar unas pautas desde dónde comprender sus transformaciones. En el capítulo dos describo el proceso de urbanización vivido por los wayuu, el cual entiendo como un proceso de transición en el que la vida en la ranchería deja de girar en torno a La Sierra para girar en torno al pueblo. A partir de esta descripción, planteo la noción de matrifocalidad como alternativa a la matrilinealidad, dadas las transformaciones evidenciadas en las relaciones de parentesco como consecuencia de este proceso. Finalmente, desarrollo a cabalidad

el primer objetivo específico de la investigación al exponer los cambios en el rol de la mujer wayuu vinculados a la matrifocalidad.

En el tercer capítulo, correspondiente al segundo objetivo específico, regreso en el tiempo para exponer cómo la vida comunitaria se ha configurado en función de La Sierra y cuáles elementos han constituido el tejido wayuu de interdependencias socioambientales. Esto, con el fin de introducir y posibilitar una mayor comprensión de la importancia del cuidado alimentario. Noción que desarrollo tanto teóricamente como empíricamente, centrándome en la preparación y distribución del alimento o la comida como las principales actividades de cuidado alimentario identificadas en el marco de la sociedad wayuu. En el cuarto capítulo retomo los tres capítulos anteriores para analizar los cambios en la organización social wayuu y sus consecuencias sobre los cuidados alimentarios que reciben los niños y las niñas. De esta manera abordo el tercer objetivo específico, resaltando la emergencia de la institucionalidad como uno de los principales polos de cuidado dentro de esta sociedad indígena y asociando los nuevos roles femeninos con los cambios evidenciados en el cuidado alimentario concedido. En una última sección concluyo con los principales hallazgos de mi trabajo, dando cuenta de las puertas que quedan abiertas y de los retos que deben ser asumidos en futuras investigaciones.

1. La matrilinealidad, una historia contada desde el desencuentro

1.1 El sistema de parentesco

Sin que nos demos cuenta, el parentesco rige nuestro día a día. Tal y como lo dice Dube (1997, p. 5),

[El parentesco] proporciona los principios organizativos que rigen el reclutamiento de los individuos en un grupo social y su ubicación dentro del mismo, la formación de la familia y el hogar, la residencia al casarse, la distribución de recursos, incluida la herencia, y las obligaciones y responsabilidades de los miembros de un grupo en el negocio de vivir. La misma noción de derecho, ya sea a pertenecer a una familia, al acceso a recursos estratégicos, a la alimentación y la nutrición, a la atención de la salud, a la educación o a la autoridad y la toma de decisiones, no puede entenderse sin aceptar que el sistema de parentesco en gran medida le proporciona el lenguaje y le da legitimidad.

A pesar de esto, o tal vez por lo mismo, suele considerarse algo irrelevante o dado. Solemos ignorar la influencia que tiene en nuestras vidas, al mismo tiempo que le asignamos un carácter natural y lo asumimos como algo inmutable (Dube, 1997).

En este sentido, hablar sobre el parentesco no es fácil, pues implica despojarse de los sesgos etnocéntricos desde donde abordamos y juzgamos la realidad, tomando conciencia de la manera en que ordenamos nuestras relaciones con otras personas y de las ideas que están detrás de dicha organización. En otras palabras, aproximarse a la comprensión de la familia pasa por entender que nuestro comportamiento y nuestras decisiones están moldeados por determinados valores sociales, aspiraciones en torno a las relaciones afectivas, suposiciones sobre los roles de género e, incluso, particulares nociones de justicia que se enmarcan en una de muchas formaciones culturales.

Prueba de ello son los estudios del parentesco que se han centrado en la matrilinealidad, los cuales ponen en evidencia la incapacidad de la antropología de apartar sesgos culturales occidentales de sus análisis sobre las relaciones de consanguinidad y afinidad que se establecen en

el marco de un sistema de parentesco ajeno. Esto ha tenido como consecuencia una historia de malas interpretaciones a lo largo de los siglos XIX y XX que pueden resumirse en tres momentos: el que se enmarca en la teoría evolucionista, el que establece la idea de la matrilinealidad como un rompecabezas, y el que la condena. Todos estos momentos provocan en una reinterpretación de la teoría a través de una mirada feminista.

1.2 Los desencuentros de la matrilinealidad

1.2.1 El desarrollo de la teoría evolucionista

En el siglo XIX primó el evolucionismo social, un marco teórico que no sólo emergió desde el etnocentrismo europeo, sino que también respondió a sus intereses coloniales. Por lo que podría decirse que más que en una escuela, este se constituyó en una forma de pensar y reconocer el mundo. A partir de una visión universal y unilineal de la historia, los científicos sociales plantearon la existencia de una unidad psíquica, esto es, de una inclinación o predisposición de las sociedades a transitar por los mismos estadios o etapas evolutivas. De esta manera, todos los grupos humanos están destinados a trazar la línea del progreso, pasando de lo más simple a lo más complejo, del caos al orden, de lo inmoral a lo moral, en suma, de lo primitivo a lo civilizado.

Según esto, el cambio se da en una única cultura, la cultura universal, detonándose gracias a determinados inventos y descubrimientos, y materializándose en las instituciones. Así, las transformaciones en el sistema de parentesco, especialmente las que se refieren a la regulación del matrimonio, son síntomas del tránsito de un estado inferior a uno superior. Igualando la matrilinealidad (descendencia matrilineal) con el matriarcado (supremacía de las mujeres), varios autores como Johan Bachofen afirmaron que el matriarcado correspondía a los primeros estadios de la evolución cultural de la familia, asociándolo con la promiscuidad, la matrilocidad, la familia extensa y la propiedad colectiva (Stone, 2010). Al mismo tiempo, estos ubicaron al patriarcado en la punta de la flecha, como resultado inevitable del progreso, al estar caracterizado por la subordinación de la mujer, el matrimonio monogámico, la neolocalidad, la familia nuclear y la propiedad privada (Netting & Wilk, 1984).

Con esto se instauró una ideología hegemónica perpetuada hasta hoy, la cual definió a la cultura occidental como el modelo al que todos debían aspirar. Ligado a esto, el entendimiento de los sistemas de parentesco matrilineales se vio entorpecido por una mirada eurocéntrica y patriarcal incapaz de validar diferentes formas de ser y existir con los otros; de reconocer en la evidencia empírica la presencia de sociedades matrilineales, pero no necesariamente matriarcales; y de entender los roles de género más allá de las jerarquías y la autoridad que éstas conllevan.

1.2.2 El rompecabezas de la matrilinealidad

A mediados del siglo XX emergió el enfoque funcional-estructuralista de la antropología, el cual negó la existencia del matriarcado, al mismo tiempo que tomó como premisa base la imagen monolítica de la autoridad masculina concentrada en una sola persona. Esto hizo que se identificara una contradicción estructural dentro de la familia matrilineal, la cual empezó a ser vista como un sistema desconcertante e insostenible. Esto dio paso a numerosos estudios que buscaron responder a la pregunta de cómo las sociedades matrilineales se enfrentan a la combinación de autoridad masculina con la descendencia a través de las mujeres (Stone, 2010).

En 1950 Audrey Richards (citado en Peters, 1997b) nombró como el *rompecabezas de la matrilinealidad* a dicha contradicción. Explicó que la dificultad surge debido a que el reconocimiento de la descendencia a través de la madre implica, por un lado, la autoridad del hermano/tío materno y, por el otro, la disposición natural de los hombres, en cualquier sociedad, para ejercer algún poder sobre sus propias esposas y su prole. Esto tiene como consecuencia que éstos se vean divididos entre sus roles como padres y como hermanos de la madre, inmersos en una tensión que los obliga a escoger entre el control de sus hijos(as) y la garantía de los derechos de sucesión dentro de su grupo familiar.

Con el tiempo, tal y como lo expone Peters (1997b), las opositoras del *rompecabezas de la matrilinealidad* fueron generando tres grandes críticas. Primero, se cuestionó la premisa de la corporatividad del grupo presente también en este marco teórico. En su afán por identificar estructuras sociales, entendidas como un conjunto de roles sociales, relaciones, reglas y principios, los antropólogos de la época asumieron como un problema todo lo que pareciera impedir la

identificación de un individuo con su grupo. No obstante, desde la teoría se ha generado una distinción entre el *grupo*, definido como un conjunto de personas que interactúan entre sí, y la *categoría* o el *constructo*, entendidos como la noción de pertenencia o identidad común. Paralelo a lo cual se reconoció que el parentesco es más una manera de representar las relaciones sociales que una estructura determinante de los grupos. De esto que en las décadas posteriores se empezara a ver el parentesco con una mirada más flexible y abierta a las múltiples variaciones que este puede presentar, incluso dentro de una misma sociedad.

Segundo, se interpeló la premisa de que la familia nuclear, comprendida por el esposo, la esposa y su prole, era la unidad social fundamental. Las detractoras plantearon que ésta se relacionaba con el privilegio masculino, al igual que nublaban la importancia clave del vínculo entre el hermano y la hermana dentro de la organización familiar matrilineal. Argumentaban que la relevancia dada a la familia nuclear se tradujo en la priorización del papel del marido sobre el de hermano y en un limitado entendimiento de las implicaciones que la relación hermano-hermana tenía no sólo en término de descendencia y organización social, sino también a nivel afectivo. Así, varios autores concluyeron la inviabilidad del sistema matrilineal en tanto su perpetuación dependía de lazos fuertes entre hermanos y hermanas, y se ponía en riesgo con la consolidación de lazos matrimoniales sólidos (Stone, 2010).

Tercero, se puso sobre la mesa la ausencia de la dimensión de género como consecuencia del sesgo androcéntrico presente en la teoría. La visión borrosa de las mujeres y sus roles dentro de las sociedades matrilineales impidió a los funcional-estructuralistas reconocer la variación y multiplicidad de los diferentes aspectos y dominios de la vida social. En consecuencia, fueron incapaces de entender la autoridad como algo que puede presentarse de manera difusa y no necesariamente estar concentrada en una sola persona con relación al género y/o la masculinidad (Abraham, 2017). Adicionalmente, la centralidad de la familia nuclear presente en el sesgo masculino supuso una incuestionable división sexual del trabajo que generó una mayor miopía al establecer el cuidado de la prole como responsabilidad exclusiva de la mujer y la autoridad sobre su familia como el papel central del hombre (Schneider, 1961 citado en Peters, 1997b).

Sin embargo, con el tiempo, las autoras han puesto en duda la vigencia de todas estas premisas sobre las que se sustentó la idea del rompecabezas, demostrando tanto la existencia de grupos matrilineales sin el tan mencionado conflicto, como el alto grado de autoridad y dependencia que podían detentar las mujeres en el marco de la matrilinealidad (Poewe, 1981; Watson-Franke, 1992; Flinn, 1986 citadas en Peters, 1997b).

1.2.3 La matrilinealidad está condenada

A partir de 1940, muchos autores empezaron a destacar cómo durante el siglo XIX y principios del XX, bajo el impacto del colonialismo y la expansión del capitalismo, muchas de las sociedades matrilineales mutaron hacia la patrilinealidad o bilateralidad, mientras las sociedades patrilineales no sufrieron ningún cambio (Stone, 2010). Con esto, el sistema matrilineal fue condenado a la extinción al considerarse frágil e incapaz de sobrellevar los cambios que llegan con el crecimiento de la economía de mercado. La creciente diferenciación de la riqueza y el aumento de la propiedad privada se consideraron, entonces, las principales causas de este cambio (Peters, 1997b).

Cabe resaltar que estos planteamientos poseen un carácter de complementariedad con las teorías formuladas hasta el momento, pues reafirman la idea de un estadio final en el que el capitalismo y el patriarcado van de la mano, al mismo tiempo que refuerzan la concepción del sistema matrilineal como insostenible. No obstante, es importante hacer lectura de las transformaciones que atraviesa la matrilinealidad bajo la mirada crítica que ha puesto en duda los supuestos euro y androcéntricos de estas teorías.

En este sentido, es necesario resaltar que los cambios asociados con el colonialismo, la comercialización y el capitalismo no siguen una tendencia unidireccional y que las tensiones y posibilidades de conflicto existen en cualquier sistema de derechos y deberes. Las tensiones y contradicciones observadas por quienes condenan a la matrilinealidad no son inherentes, sino que son producto de su relación con otros sistemas de organización, como el patrilineal y cognaticio, que presentan diferencias significativas en sus patrones de género, especialmente en la autonomía

y autoridad política que pueden poseer las mujeres, y que son dominantes política, económica y culturalmente en el mundo moderno (Peters, 1997b).

Laura Hobson Herlihy (2007) expone un ejemplo de esto. Poniendo en entredicho la condena realizada por numerosos teóricos, la autora demuestra que la sociedad indígena Miskito, ubicada en la aldea Kuri (al noreste de Honduras), ha transitado hacia la matrilinealidad como consecuencia de la expansión de una economía de mercado, específicamente, de la industria de langosta. Un antecedente de esto, fueron las economías extractivas de oro, banano y caoba que, durante su auge, contrataron a los hombres miskitos. Estos debían trabajar lejos de sus aldeas, provocando que las mujeres vivieran matrilocalmente con sus hijos, transmitiéndoles el idioma y la identidad. No obstante, con la caída de estas economías y el retorno de los hombres a sus actividades de subsistencia, los patrones residenciales patrilocales se restauraron.

Posteriormente, con la llegada de la industria de langosta como única fuente de ingreso asalariado, se dieron cambios en los patrones de residencia, la organización doméstica y la decencia de este grupo social. Desde principios de la década de 1970, los hombres miskitos han sido contratados como buzos de aguas profundas para cazar langostas que se venden a cadenas de restaurantes en Estados Unidos. Esto ha ocasionado la ausencia prolongada de la gran mayoría de los hombres a lo largo del año. Pues a la temporada de buceo (de agosto a marzo) en alta mar, se le suma la temporada de caza y cultivo (de abril a julio), durante la cual los hombres se instalan en sus campamentos agrícolas, a uno o dos días de viaje de la aldea.

Como consecuencia de la participación de los hombres miskitos tanto en el trabajo asalariado migrante como en actividades de subsistencia migrante, la población permanente de la aldea se transformó, constituyéndose principalmente de mujeres y niños menores de 12 años. De este modo, se configuró una sociedad centrada en las mujeres en donde la descendencia matrilineal, a cambio de la patrilineal, empezó a ser una adaptación social exitosa y funcional en la creación de los lazos sociales y económicos más importantes.

Para el caso de la sociedad wayuu, el historiador José Polo Acuña (citado en González-Plazas, 2008) realizó uno de los mayores estudios sobre el contrabando del siglo XVIII en La

Guajira, argumentando que las relaciones interétnicas alrededor del contrabando han sido claves en el fortalecimiento de su organización matrilineal. Reconociendo el dinamismo de las comunidades indígenas frente a las formas de dominación a las que fueron sometidas, el autor sostiene que desde el primer contacto con los blancos los wayuu comenzaron un proceso de reconstitución étnica. A partir de diversas negociaciones con la sociedad colonial y republicana, fueron integrando formas de vida occidentales articuladas bajo el principio de matrilinealidad.

En parte, esto se debe a que la población indígena era mayoritaria, por lo que las relaciones de mestizaje respondieron a los patrones culturales de la misma. Así, los zambos, mulatos y pardos que nacían de la unión entre un “alijuna” (no wayuu) y una indígena pertenecían a la familia materna y eran criados en el seno de la sociedad wayuu. De igual manera, estos sujetos se movían en la tradición occidental adquiriendo un rol de mediadores culturales que, posteriormente, daría paso al surgimiento de “caciques”, “capitanes”, “jefecillos” y “corredores”. Esto es, individuos que acumularon riqueza y poder alrededor del contrabando y la ganadería, al mismo tiempo que formaron redes de parentela matrilineales, las cuales paulatinamente se insertaron en el poder político y económico de la región, adquiriendo legitimidad frente a las autoridades reales y, años después, los gobiernos Republicanos tanto de Venezuela como de Colombia.

1.2.4 La matrilinealidad y el feminismo

Con la llegada de 1970, se da una reinterpretación de los estudios sobre matrilinealidad bajo el lente de las teorías feministas, el cual se centra en tres preguntas principales. La primera, gira en torno a la relación entre la matrilinealidad y el género, a partir de la cual es posible entender cómo las formas e ideologías matrilineales le dan un mayor espacio social y político a la mujer. La segunda, indaga por el papel del análisis de procesos históricos y espaciales, pues la historia de las sociedades matrilineales, con todas las malas interpretaciones y tergiversaciones de las que han sido víctimas, expone la necesidad de situar a quienes construyen las percepciones del mundo. Y la tercera, cuestiona la comprensión de la matrilinealidad como una totalidad, definiéndola mejor como un grupo de características asociadas las unas con las otras (Peters, 1997b).

1.3 ¿Cómo definir la matrilinealidad?

Es posible intuir con lo dicho hasta el momento que no existe una definición clara y precisa de matrilinealidad. Como lo expresó el feminismo, el parentesco puede ser concebido como una serie de características que se relacionan entre sí y se determinan mutuamente (Peters, 1997b). Así, la matrilinealidad no necesariamente produce matriarcado y las sociedades pueden variar sustancialmente según la manera en que la descendencia matrilineal se relacione con el género (Stone, 2010).

De igual manera, es posible intuir que “el modo de descendencia unilineal dominante no siempre proporciona la imagen completa del parentesco dentro de una sociedad” (Stone, 2010, p. 150). Las normas institucionalizadas y los elementos que dan cuenta de un sistema de parentesco son continuamente adaptados por las personas, de tal manera que se ajustan a las situaciones particulares y responden a las demandas del contexto. Se puede, entonces, generar un boceto del modelo matrilineal, siempre y cuando se entienda que este fluye y está lejos de ser estático (Stone, 2010).

A continuación, abordo seis cualidades que considero claves en la comprensión de la matrilinealidad: los principios de descendencia y pertenencia; el avunculado y la relevancia del vínculo hermana-hermano; el principio de herencia; la matrilocalidad o uxori-localidad; la debilidad del vínculo matrimonial; y configuración de la familia extensa. Para ello, retomo el sistema de parentesco wayuu y construyo un boceto de la matrilinealidad propia de este pueblo indígena, a partir del cual dibujar y desdibujar las transformaciones sociales que esta sociedad ha experimentado en las últimas décadas.

1.3.1 Descendencia y pertenencia

Una primera característica del sistema matrilineal es el establecimiento de la descendencia y pertenencia a través de la línea femenina, de madre a hija. Esto quiere decir que los niños y niñas pertenecen exclusivamente a las categorías y grupos de sus madres, relacionándose con la familia de sus padres, pero no a través de esta (Johnson, 2016; Parkin, 2021; Peters, 1997a; Stone, 2010).

Concretamente, esto se materializa a lo largo del ciclo vital al determinar, entre otros, las responsabilidades sociales de los sujetos, el establecimiento del hogar, el acceso a la tierra y demás recursos, la formalización de los arreglos matrimoniales, y el lugar donde los restos propios serán enterrados (Johnson, 2016).

En el caso de los wayuu, este principio se refleja en la manera como se concibe la reproducción biológica. Al momento de la concepción, el padre aporta la sangre agnaticia (activa) contenida dentro del semen y fecunda a la sangre uterina (pasiva) que se encuentra, junto con la carne, en la sangre menstrual de la madre (Nájera Nájera & Lozano Santos, 2017, p. 16). Cuando el bebé nace está constituido principalmente por sangre agnaticia, pero con el tiempo la sangre uterina adquiere mayor presencia en el cuerpo. Así mismo, mientras la sangre varía a lo largo del ciclo de vida, “la carne es una propiedad básica e inmutable en la estructura humana” (Watson, 1967, p. 13). Por lo que, cuando un individuo se desarrolla su cuerpo es más un producto de las sustancias uterinas, que de las agnaticias (Watson, 1967).

De esta manera, la composición biológica tiene implicaciones sobre la composición social. Para este pueblo indígena, los parientes patrilineales son de sangre, mientras los matrilineales son de carne, pero esta última es el elemento que determina la conexión más fuerte del sujeto con el cuerpo social. Igualmente, a mayor representatividad de las sustancias uterinas, mayor participación de la persona dentro de su parentela (Wilbert, 1958 citado en Watson, 1967).

1.3.2 El vínculo hermano-hermana y el avunculado

La pertenencia de los sujetos al grupo materno da paso a una organización familiar basada más en el vínculo hermano-hermana que en el vínculo marido-mujer (Parkin, 2021). Esto tiene tres implicaciones importantes en términos de poder, pues las dos figuras centrales del linaje pasan a ser la madre y su respectivo hermano (Johnson, 2016). Primero, el hombre que tiene la mayor autoridad sobre la mujer (hermano de la madre) no tiene acceso sexual legítimo a ella (Stone, 2010). Segundo, “el locus de poder (hermano de la madre) y el canal de descendencia (madre a la hija) son diferentes” (Parkin, 2021, p. 225), a diferencia del sistema patrilineal donde tanto el poder como la descendencia se concentran en la figura del padre. Tercero, la autoridad del padre es

desplazada por la autoridad que ejerce el hermano de la madre sobre los hijos de su hermana, lo que se conoce como autoridad avuncular. Por ende, en este sistema unilineal la relación entre tío materno-sobrinos adquiere especial importancia (Johnson, 2016).

En concordancia con esto, al interior de las parentelas wayuu el vínculo hermano-hermana se considera uno de los más sólidos, prevalece por encima del vínculo matrimonial y tiende a ser igualitario. No obstante, la autonomía de la mujer dentro de la parentela depende de varias situaciones, pues el hermano (varón) mayor es la autoridad principal del grupo de filiación, las relaciones de subordinación y control se sustentan en la edad, y la meritocracia y riqueza son determinantes en el estatus de los individuos (Mancuso, 2006; Gutiérrez de Pineda, 1984). Por tanto, si bien es posible hablar de ciertos desplazamientos de poder en este tipo de configuraciones familiares, no es posible afirmar que se traslada hacia la mujer.

Esta afinidad entre el hermano y la hermana se hace especialmente visible en la influencia que éste tiene sobre la crianza de sus sobrinos y sobrinas. El tío materno es quien debe educarlos, disciplinarlos y asumir la responsabilidad legal de sus acciones (Chavez, 1953 citado en Watson, 1967), a tal punto de tener mayor autoridad que la madre al momento de tomar decisiones (Gutiérrez de Pineda, 1984). De manera particular, cuando el niño empieza a crecer se traslada por largas temporadas a la rancharía de su tío, patrón de la figura varonil, quien debe inculcarle los valores culturales, fortalecer sus habilidades económicas y transmitirle sus conocimientos en torno al manejo y la administración del ganado, el cumplimiento de las faenas agrícolas y de caza (Watson, 1967; Gutiérrez de Pineda, 1984).

Este tipo de configuración familiar tiene, entonces, varias implicaciones en la organización social. No sólo respecto a las relaciones de poder y el patrón de crianza, sino también en relación a la configuración de las unidades domésticas. Tal y como lo plantea Watson (1967, p. 8),

this creates a structural alignment in which the “nuclear family” at any given moment is composed of both the man's own children who have not gone to live with other relatives and any of his maternal nephews who have come to help him manage his herds and to prepare themselves, in the educative sense, for the assumption of adult responsibilities. The

mother-wife, furthermore, may have older maternal nieces living with her who are undergoing the puberty confinement ceremony, or who are simply receiving advanced instruction in weaving and social skills from her (personal communication to author).

1.3.3 La herencia

Muchas de las cualidades aquí descritas tienen un grado de variación según la sociedad matrilineal sobre la que se esté hablando. En el caso de la herencia, siempre y cuando se garantice la transmisión de bienes a través del grupo de filiación matrilineal, el rango de posibilidades es amplio. De esta forma, las tierras y demás propiedades pueden pasar exclusivamente de madre a hija o de tío materno a sobrino, pero también pueden ser heredadas simultáneamente por hombres y mujeres (hijos e hijas / sobrinos y sobrinas), a través de la madre o del hermano de la misma. Es común, por ejemplo, que la forma de heredar dependa del tipo de títulos o bienes transmitidos. Así, mientras una mujer puede obtener tierras o joyas de su madre, su hermano puede suceder a su tío materno en la jefatura (Johnson, 2016).

Para los wayuu, esta heterogeneidad en las leyes de la herencia es cada vez mayor. El proceso de mestizaje ha dado paso al surgimiento de nuevas prácticas que impiden hablar de normas absolutas (Gutiérrez de Pineda, 1984). Sin embargo, hay una serie de principios que permiten comprender cómo se ha configurado la matrilinealidad wayuu en términos de los derechos y deberes otorgados a cada miembro del grupo familiar.

Respecto al capital simbólico, la autoridad y el prestigio no son transmitidos del padre a los hijos, sino del tío a los sobrinos. Dado el predominio de la figura masculina y la importancia otorgada a la edad, quien ejerce como autoridad política de la parentela es el primogénito y quien va a sucederlo en el cargo es el hijo mayor de su hermana mayor (Alarcón Puentes, 2006; Watson, 1967). En este mismo sentido, las deudas y los compromisos adquiridos por un individuo son asumidos por la parentela al momento de su muerte. Esto, con el fin de mantener limpia la memoria del difunto, evitar posibles ofensas a otros miembros de la comunidad y conservar el prestigio del grupo familiar (Gutiérrez de Pineda, 1984).

En relación a las propiedades, el derecho tanto al usufructo de las tierras colectivas como al uso de la parcela agrícola familiar son heredados del tío materno a sus sobrinos. Con el pasar de los años, las casas se convierten en el núcleo familiar alrededor del cual se congregan las tierras de pastoreo, las fuentes de agua, el cementerio y los nuevos hogares consanguíneos. Por lo que, tras la muerte de sus dueños, la vivienda pasa a los descendientes uterinos (Gutiérrez de Pineda, 1984).

Por su parte, las donaciones en vida permiten heredar ganado y bienes personales en forma de regalos. A lo largo del ciclo vital (encierro, ceremonia de iniciación, matrimonio, entre otros), “la cultura admite y exige que joyas y objetos personales por parte de los familiares maternos, y semovientes por parte de los paternos, sean obsequiados a los hijos” (Gutiérrez de Pineda, 1984, p. 221). De este modo, las donaciones habilitan la herencia que se limita y restringe mediante dos hechos centrales. Por un lado, la ausencia de consanguinidad entre el padre y sus hijos que les quita el derecho a la herencia. Por el otro, el deber de enterrar a la persona con sus pertenencias y repartir sus animales (sacrificados) entre los familiares y amigos que asisten a su velorio y su segundo entierro (Gutiérrez de Pineda, 1984).

1.3.4 Debilidad del vínculo matrimonial

Al realizar funciones esenciales, tales como la preparación de la comida, la confección del vestido o la construcción de la casa, la unidad doméstica ha estado tradicionalmente encargada de gestionar la vida. Si bien esta unidad social básica se suele asociar a la familia nuclear, comprendida por el padre-esposo, la madre-esposa y sus hijos no casados, en las sociedades matrilineales esta correspondencia pierde vigencia, dado que el vínculo matrimonial se caracteriza por ser frágil y dinámico (Johnson, 2016; Parkin, 2021; Stone, 2010).

La suma de las características previamente enunciadas y la manera en que éstas se relacionan hacen que la familia nuclear wayuu sea inestable. Mientras la “mujer casada sigue teniendo sus vínculos de obligación más fuertes con su matrilinaje” (Mancuso, 2006, p. 5); el hombre casado mantiene una dinámica de poliresidencialidad entre el hogar de su esposa y el territorio materno (residencia de hermanas, madre y/o tías) donde se encuentran sus principales intereses económicos y las posibilidades de trabajo (Watson, 1967).

Hay algunas excepciones según rol que se ejerza dentro de la familia o el poder político y económico del grupo de filiación al que se pertenezca. Por ejemplo, el hermano mayor (autoridad principal) tiene permiso de vivir cerca de sus hermanas para administrar los pozos, tierras y rebaños del grupo del grupo familiar, a diferencia de los demás hermanos quienes deben residir en la familia extensa de sus esposas y migrar periódicamente a donde sus hermanas para participar del matrilineaje. En consecuencia, la unidad doméstica wayuu es altamente susceptible a cambios en su configuración, aunque continuamente adquiere la estructura madre-hijos que resulta de la ausencia del padre (Watson, 1967).

1.3.5 Matrilocalidad o uxori-localidad

Como puede intuirse con lo ya mencionado, la matrilocalidad o uxori-localidad se define como un patrón de residencia asociado a la matrilinealidad en el que los matrimonios se establecen en el territorio materno de la mujer. Una vez se formaliza la unión, el esposo debe dejar su territorio uterino para vivir en el de su esposa (Johnson, 2016; Peters, 1997a). Por tanto, el grupo residencial se forma a partir de las mujeres emparentadas por línea materna, quienes después de casadas permanecen junto a su matrilineaje.

Este hecho tiene importantes implicaciones sobre “la relación de la mujer con el espacio vital, su poder de negociación y relativa autonomía” (Dube, 1997. p. 88). Al tenerla cerca, la parentela le brinda continuo apoyo y protección a la mujer, es decir, le garantiza mayor seguridad. Al mismo tiempo, el acceso que ésta posee a los recursos del territorio, le otorga una mayor independencia en relación a su esposo, en tanto la manutención propia y de sus hijos no se encuentra condicionada por la presencia de éste (Dube, 1997).

A nivel socioespacial, la matrilocalidad wayuu deviene en la conformación de agrupaciones familiares extensas que, a su vez, configuran y dan identidad a un determinado patrón de asentamiento territorial: la ranchería. Un lugar en el que se estructura la organización social y económica de las parentelas wayuu, al estar constituido por varias casas que funcionan como

hogares integrados, en la medida en que sus habitantes comparten la cocina, las enramadas, los corrales y las rozas (huertas) (Cano Correo et al., 2010).

Tradicionalmente, las parejas de jóvenes wayuu suelen vivir en la ranchería de la esposa durante los primeros años de matrimonio. Tiempo durante el cual, la joven se somete a la autoridad y los consejos de su madre respecto a las labores domésticas y demás decisiones importante. Hasta que la pareja alcanza su independencia, a través de la adquisición de ganado, la obtención de dotación para el hogar y el nacimiento de los hijos. Momento en el cual se mudan y establecen su vivienda cerca a la ranchería de la mujer (Chávez 1953; Gutiérrez de Pineda, 1950 citados en Watson, 1967).

Sin embargo, estudios recientes han observado menor rigurosidad en la aplicación de este principio. Actualmente, es posible rastrear patrones de virilocalidad o neolocalidad dentro de la sociedad wayuu. Es decir, parejas que residen en el territorio matrilineal o patrilineal del esposo o que llegan a nuevos lugares alejados de sus respectivas familias, movidos más por principios de ventaja económica y/o social, que por el principio de filiación (Alarcón Puentes, 2006).

1.3.6 La familia extendida

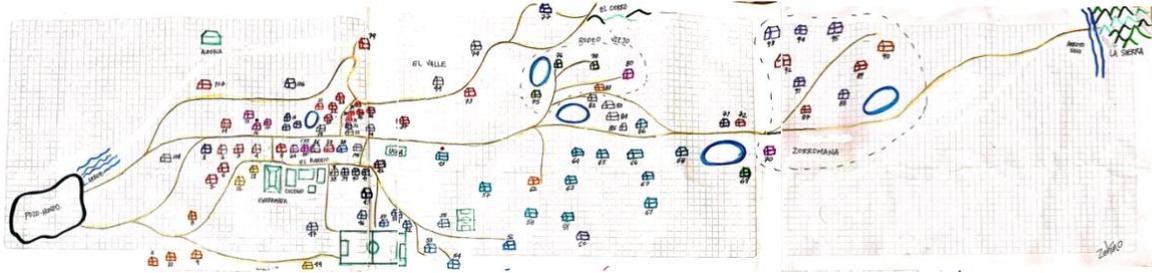
Como lo expongo en el apartado anterior, la matrilinealidad da paso a la prevalencia de la familia extendida por encima de la familia nuclear (madre, padre e hijos) (Peters, 1997b). Una configuración familiar caracterizada por la flexibilidad de los hogares en cuanto a su composición y sus límites (Dube, 1997), que se asocia a unos valores comunitarios gracias a los cuales la distribución de los recursos se establece desde la solidaridad y reciprocidad. Las redes extensas de familiares representan los vínculos más estrechos de una persona y a lo largo de toda su vida le brindan el apoyo más seguro que pueda tener (Peters, 1997a).

En los estudios etnográficos sobre la sociedad wayuu se suelen distinguir dos niveles de filiación matrilineal: el linaje máximo que los wayuu nombran como *eirruku* y el linaje mínimo que nombran como *apüshi* (Watson, 1967). El primero, hace referencia a los grupos humanos que antiguamente estaban vinculados a territorios específicos, pero que con el pasar del tiempo se

fueron dispersando a lo largo del territorio. Grupos que conservaron únicamente su epónimo (asociado a un animal totémico), a través del cual se reconoce la carne común, es decir, una descendencia y ascendencia matrilineal compartida que posibilita la formación de unidades políticas y jurídicas mayores (Watson 1967, 1968 citados en Ángel-Rodríguez, 2019). Por lo que, las personas pertenecientes a lo que denominan corrientemente un mismo clan o casta se distinguen por tener ‘un nombre de carne’ o *eirukuu*, sin que esto implique la existencia de vínculos precisos de consanguinidad (Perrin, 1997 citado en Cano Correo et al., 2010, p. 14).

El segundo, se deriva de la formación de familias extensas, basadas en el vínculo de filiación matrilineal (Watson 1967 citados en Ángel-Rodríguez, 2019). Concretamente, el *apiushi* puede definirse como un grupo semicorporativo de parientes uterinos que comparten, pero no necesariamente habitan, un territorio común. También conocido como *woumain*, dicho territorio se configura a partir de redes de cooperación y apoyo entre parientes, y se compone fundamentalmente de cuatro lugares: la ranchería, el huerto y los corrales, el pozo y el cementerio. (Alarcón Puentes, 2006; Ángel-Rodríguez, 2019; Mancuso, 2006; Cano Correo et al., 2010).

En este sentido, el vínculo de los sujetos con el territorio está sometido a todo tipo de vicisitudes y cambios en las relaciones, los cuales suelen tener un mayor impacto sobre poblaciones pequeñas, tales como los *apiushis* (Cano Correo et al., 2010). Así, las redes de familiares extensas y su pertenencia al territorio, pueden verse amenazadas por las migraciones, los cambios en los patrones de residencia, el nacimiento de pocas mujeres en nuevas generaciones, y demás hechos coyunturales que desafían continuamente la configuración familiar de los wayuu (Rivera Gutiérrez, 1991).

Figura 1*Cartografía de El Rodeo y las redes extensas de familiares¹*

Nota. Elaboración propia

1.4 A modo de conclusión

Como bien lo enseña la historia del parentesco en tanto campo de conocimiento, es fundamental entender que el primer paso para generar una comprensión amplia y justa de los cambios en la matrilinealidad es el reconocimiento del lugar de enunciación de quien interpreta. Esto es, la identificación de los sesgos que se tienen y que generan unos prejuicios sobre lo observado en función de determinados intereses, valores y normas interiorizadas respecto a cómo debemos relacionarnos con los otros.

Es necesario romper con la idea del sistema de parentesco como una totalidad para ver el movimiento que se da continua y paulatinamente entre los diferentes aspectos que determinan la organización social. Como Rodney Needham (1971 citado en Parkin, 2021, p. 224) lo expresó, es poco apropiado determinar sociedades enteras en relación a un único modo de descendencia (patrilineal, matrilineal o bilateral), pues hay una tendencia a transmitir diferentes características a través de diferentes modos. Además, como muchos de los estudios aquí abordados sugieren, “la forma más resiliente de matrilinealidad es aquella en la que la descendencia, sucesión y herencia matrilineal y la residencia uxorilocal están combinadas” (Peters & Crehan 1997 citado en Peters, 1997b, p. 141).

¹ Las casas que están delineadas por el mismo color conforma un red de hogares conectados por lazos de consanguinidad.

Al abordar los sistemas de parentesco o, más concretamente, el sistema matrilineal, es posible entender que no hablamos de sistemas cerrados, con flujos de salida y entrada controlados y engranajes finamente ensamblados. Por lo que, entender sus transformaciones implica trascender la comparación entre el antes y el después de los principios abordados durante este capítulo. Para, a cambio, identificar los procesos de ajuste parcial y mezcla que ocurren como respuesta a contextos cambiantes, ideologías culturales en disputa y la agencia de cada persona con sus respectivas acciones, aspiraciones y decisiones (Peters, 1997b).

Así pues, en el siguiente capítulo describo las transformaciones del sistema de parentesco wayuu y el rol que ocupa mujer dentro del mismo, a partir de los cambios y permanencias que conlleva el proceso de transición multidimensional que atraviesa esta sociedad. Se reconoce, además, los elementos que pierden o adquieren relevancia dentro del análisis del parentesco, según las exigencias y condiciones de cada momento histórico.

2. Transformaciones del parentesco y rol de la mujer wayuu

2.1 De lo rural a lo urbano: “Ya estamos desplazados para el pueblo”

Ya por eso la gente cambiaron de actividad, ya estamos desplazados para el pueblo, mendigando trabajo por ahí, porque eso es lo que hace la gente, porque cuando la gente ve la necesidad en uno, se aprovecha y lo ponen a trabajar por cualquier miseria y así uno tiene que hacerlo. [En trabajos como] por ejemplo, limpiar patios, limpiar algún potrero, limpiar lo que sea... ordeñar vacas, allá en el pueblo donde la gente que tiene sus fincas. (Hombre wayuu, 2021)

Para entender las transformaciones del parentesco wayuu, es necesario abordar los desplazamientos tanto geográficos como culturales ocurridos en las últimas décadas. Tal y como lo enuncio en el título de este apartado, los wayuu en el sur de La Guajira han vivenciado un paulatino proceso de urbanización (Correa, 2017). El Conflicto Armado y la presencia de grupos al margen de la ley; la crisis climática vinculada a sequías prolongadas y al deterioro de los ecosistemas; y la Modernidad y el Desarrollo como paradigmas de intervención han sido factores determinantes en este sentido. Pues han ocasionado la fijación de las poblaciones en el territorio, al mismo tiempo que han direccionado continuas migraciones dentro y fuera de este. Todo lo cual, ha implicado transformaciones en las relaciones sociales y con el territorio, las actividades productivas y la configuración espacial de las parentelas wayuu.

2.1.1 *Conflicto Armado y la presencia de grupos al margen de la ley*

Al ser “un punto estratégico para el tráfico de armas, mercancías, narcóticos, gasolina, vehículos y personas” (Defensoría del Pueblo, 2014, p. 62), La Guajira ha concentrado diversos actores al margen de la ley que la han hecho protagonista de múltiples hechos victimizantes. Como consecuencia de la bonanza marimbera, durante los años 70 se empieza a evidenciar la convergencia de actores ilegales en la región. Posteriormente, a inicios de los 90, se fortalece la presencia de guerrillas con la llegada de las FARC y el ELN quienes empiezan a moverse sobre la Serranía del Perijá y disputar el control territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta que para ese

entonces estaba bajo el dominio del EPL. A finales de la década, varios grupos de autodefensas absorben a esta última y entran en confrontación con las dos primeras alcanzando gran influencia en la zona (Defensorías del Pueblo, 2014; Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior, 2014).

De esta manera, se configura un escenario de contienda permanente cuya violencia se intensifica a inicios de los años 2000, producto de la confrontación entre la fuerza pública, las estructuras del narcotráfico, la guerrilla y las autodefensas (Defensorías del Pueblo, 2014; Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior, 2014). Aunque son muchos los hechos de violencia registrados, hay tres que destacan, pues dan cuenta de cómo la guerra ha ido fragmentando y reconfigurando la vida desde el temor. Limitando el acceso al territorio propio, fracturando la relación con los ecosistemas, bloqueando los caminos, transformando las actividades productivas, rompiendo con la transmisión intergeneracional y disminuyendo las posibilidades de cuidado.

Siendo una de las formas de victimización más radicales, el desplazamiento en La Guajira representa el 2.15% de los casos registrados entre 1985 y 2014 el 2.15%, ocasionando una migración significativa de personas hacia los cascos urbanos, especialmente los municipios de Maicao y Riohacha (Defensoría del Pueblo, 2014). Particularmente, la presencia paramilitar en el resguardo Cerrodeco generó una ola de desplazamientos masivos entre los años 2004 a 2007, en las que un gran número de personas pertenecientes a los clanes Sapuana, Urariyú y Epiayú abandonaron sus tierras en la sierra (Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior, 2014). Hecho que aún se evidencia en el censo, especialmente en el caso del clan Sapuana para el cual se registran 52 personas, de las cuales 47 viven por fuera de la ranchería y sólo 4 permanecen (Resguardo Indígena Wayuu de Cerrodeco, 2021). De igual manera, los asentamientos localizados en el municipio de Barrancas están constituidos, en su mayoría, por familias que fueron desplazadas de la sierra como consecuencia del Conflicto Armado (Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior, 2014). Dos relatos dan cuenta de esta realidad y del impacto que tuvo sobre las dinámicas familiares y comunitarias,

Por ejemplo, allá en la sierra donde nosotros sembrábamos, mi papá y mi mamá tenían un pedazo de tierra allá en la sierra, entonces nosotros... bueno la vida de nosotros era más allá en la sierra que aquí porque allá es que se sembraba... todo lo que es la producción pa' uno es de allá. Entonces cuando llegó lo que es ahora, que todo el mundo lo sabe, lo que es la guerrilla y eso, eso fue lo que desplazó todo de allá. Entonces nosotros, ya nosotros dejamos todo eso que teníamos allá, la siembra, todas las cosas porque nosotros teníamos miedo, nos desplazaron de allá pa' acá porque allá nos amenazaron (...) Entonces ya nosotros muy poco vamos a la sierra, hemos dejado allá eso, lo que nos sostuvo durante toda la vida, pa' lo que nos daba la comida, lo dejamos fue por eso. Entonces mi papá tiene su tierrita allá en la sierra, mi mamá, mi abuelo... Él tiene su cafetal, tenía todo eso allá y ahora dejamos todo eso abandonado por eso (...) Nos han matado varios hijos, varios tíos, varios primos, nos los han matado de allá. Y ahora casi no vamos por ahí por eso, porque esa gente de pronto están por ahí, porque tenemos miedo. (Comunicación personal, mujer wayuu, Cerrodeco, 2021)

Nosotros nos vinimos, todo el mundo se quedó y hay familias que todavía están en El Cerro. En un tiempo eso quedó solo, ahora es que está subiendo la gente, buscando la forma de criar animalitos, buscando la forma de sembrar, ahora es que están regresando la gente otra vez. Yo estaba allá y yo me vine pa' Barrancas por eso, la mayoría de mi vida me la pasé allá, grandecita me quedé en el pueblo. (Comunicación personal, mujer wayuu, Cerrodeco, 2021)

Agudizando estos impactos, está el reclutamiento a los diferentes miembros de las parentelas, especialmente jóvenes, realizado por los grupos ilegales. Una forma de violencia que se vincula con la ya mencionada y que, ante todo, ocasiona la desarticulación de los grupos familiares. Bien sea porque las nuevas generaciones son arrebatadas de sus familias o porque éstas se ven obligadas a migrar hacia otros municipios, regiones o países ante el riesgo latente en su territorio (Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior, 2014):

Aquí se recibieron amenazas con dos tío míos que incluso tocó sacarlos de acá de Colombia pa' Venezuela. Cuando eso, Venezuela estaba bien (...) Ellos vivían acá [en El Rodeo], pero

mantenían en la sierra en una finquita de mi abuela. A otro tío, también, que trabajaba allá en la sierra en una finca, recibieron amenazas entonces él tuvo que dejar el trabajo y venirse para acá. (Comunicación personal, mujer wayuu, Cerrodeco, 2021)

Además, la protección a estos miembros implica la renuncia a determinadas prácticas y formas de cuidado que impiden la transmisión de conocimientos y restringen la autonomía de las familias para garantizar su subsistencia:

Antes cuando uno veía el hambre encima de uno, uno a veces agarraba su burra, iba pa' la sierra y de allá veníamos con su carga de guineo, pero ahora no. Pa' allá pa' la sierra ya no hay nada porque no damos pa' ir por allá, a mí me da temor por mis hijos porque cuando yo voy pa' la sierra ellos van toditos conmigo y ahora me estaban diciendo que por ahí estaba esa gente que se llevaba a los pelaos. Ellos siempre han estado por ahí en la sierra. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Así pues, se genera una ruptura generacional que limita la reproducción socioétnica de las parentelas wayuu, dado que los más jóvenes interactúan en contextos culturales diferentes a los propios donde muchos de los conocimientos, valores y aspiraciones asimilados entran en conflicto con las demandas de su cultura.

La suma de estos hechos con la estigmatización continua a la población wayuu por parte de los grupos armados, especialmente la fuerza pública, ha quebrantado los mecanismos de control territorial propios de este pueblo indígena (Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior, 2014). Al desconocer los principios de precedencia, adyacencia y subsistencia que establecen los derechos territoriales, a partir de la ocupación continua, la cercanía a los recursos y el reconocimiento social (Guerra Curvelo, 1996). Es así como se ha impedido el acceso a los recursos naturales del territorio y al libre tránsito por los caminos que conectan a las diferentes comunidades. Además, de generarse una serie de condicionamientos sobre la vida cotidiana de las parentelas, llegando incluso a obstaculizar el acceso a uno de los principales bienes para garantizar el alimento: “Ahí en Roche una familia mía no va al río porque ellos están en el río, están haciendo

desastres, robando teléfonos, de todo. En estos días fue una tía al río, a buscar leña y los acusaron de que hicieron unos tiros al aire.” (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

2.1.2 La crisis climática vinculada al agotamiento de las fuentes de agua

Dadas su ubicación geográfica (en el extremo nororiental de Colombia) y sus condiciones ecológicas (comprendida por desierto y selva seca), La Guajira se ve fuertemente afectada por la crisis climática. La cual se manifiesta con el incremento de la temperatura paralelo a la disminución de las precipitaciones, dando como resultado sequías intensas y prolongadas (Corpoguajira, 2018). Esto ha implicado un agotamiento de las fuentes de agua en el territorio que, a su vez, ha devenido en el abandono de la actividad agrícola y del alimento que ésta garantiza. En palabras de una mayora wayuu y su hija,

- De la sierra obteníamos el maíz, malanga, yuca, guineo, frijoles, ahuyama, eso sí era comida, a veces a uno na’ más le faltaba el arroz, la manteca y las cositas de... Antes los viejos de uno las sembraban, pero ahorita como no hay lluvia y por lo que, por la armada.
- Eso era en temporadas pasadas, ya ahorita para sembrar uno tiene que hacer maravillas.
- Antes sí, pero ahorita estamos más fregados que...
- Y la verdad es principalmente por la falta de agua porque tiene que haber agua para tener algún sustento de algún y si no hay agua.
- Y si usted se da cuenta, el agua acá la echan por un día por medio ¿qué esperanzas tienen una cosecha de uno aquí? naa’... (Comunicación personal, mujeres wayuu, 2021)

Para el caso de la Baja Guajira, tal y como García et al. (2020) lo exponen, la empresa minera ha exacerbado esta situación al utilizar grandes cantidades de agua en su operación. Privatizando y contaminando las fuentes hídricas que solían usar las comunidades, e interviniendo y modificando los afluentes en su cauce natural. Lo cual, en un contexto de sequía y crisis alimentaria, ha dejado graves consecuencias no sólo en el desarrollo de las actividades económicas y de subsistencia de las familias wayuu, sino también en las relaciones culturales y cotidianas que ellas establecen con los ríos y arroyos de su territorio, las cuales se dan en un plano tanto espiritual como comunitario (Ulloa, 2020). “Ahí pasa un río, el río Ranchería. Nosotros vivíamos en el río,

cerca del río están las tierras que son buenas pa' cultivar y nos metíamos en el río y sacábamos pesca'o, pero ahora no existe eso. En esa zona, nosotros que vivíamos cerca al río, comíamos pescado.” (Comunicación personal, hombre wayuu, 2021)

Así pues, la falta de agua desvincula al wayuu de su territorio y comunidad, en tanto impide el ejercicio de las actividades tradicionales que han posibilitado la subsistencia, a través de los ecosistemas y el trabajo propios. Especialmente, del trabajo de cuidado que, como el agua, busca garantizar la vida:

La sequía afectó el consumo propio y la siembra, había menos agua. Sin el agua no vivimos, con qué vamos a cocinar, con qué vamos a bañar, con qué bebemos, todo es con el agua. Por lo menos si uno tiene guineo o una ahuyamita y la gallina se echa tres o cuatro huevos, uno cocina eso con los cuatro huevos ahí y ya hay comida, pero mientras no haiga agua ¿con qué lo vamos a cocinar? Necesitamos el agua bastante, el agua es vida. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

2.1.3 La modernidad y el desarrollo como paradigmas de intervención

Ante el imperativo de llevar el desarrollo a las regiones más empobrecidas, durante el Siglo XX se inició un proceso de *modernización* en el país y en el Departamento, mediante la instauración de proyectos extractivos e implementación de políticas estatales. Al comprender “las características e instituciones demográficas del capitalismo (por ejemplo, economías de mercado, estados nacionales y ciudades, producción industrial), junto con sus relaciones sociales, y los muchos fenómenos culturales que parecen señalar rupturas con el pasado” (Giddens, 1990 citado en Jackson, 2014, p. 2), la modernidad impactó en las dinámicas internas del pueblo wayuu, promoviendo y bloqueando determinados flujos humanos a lo largo y ancho de la península, en la misma medida en que fijó las diferentes poblaciones a territorios concretos.

2.1.3.1 Proyectos extractivos

Para comprender cómo los proyectos extractivos han influido en el proceso de urbanización del pueblo wayuu, es pertinente hablar de dos momentos. El primero, marca una migración masiva hacia Venezuela en respuesta a las tres bonanzas petroleras del vecino país, la primera de 1910 a 1930, la segunda de 1940 a 1970 y la tercera de 1976 a 1990. Con la llegada de las empresas de explotación de hidrocarburos, se dio la fuga de numerosos wayuu hacia los centros urbanos de este país, especialmente Maracaibo. Buscando mejorar sus condiciones socioeconómicas, estas personas se incorporaron a trabajos formales e informales en las compañías extractivas, las grandes haciendas (como jornaleros o servidumbre) y demás sectores que vincularon trabajadores no cualificados (como albañiles, trabajadoras domésticas, vigilantes, entre otros) (Gutiérrez de Pineda, 1984; Puerta Silva et al., 2021; Oxfam, 2014).

La migración fue tal que a principios de siglo el 75% de la población wayuu que recibía un salario (en algún momento de su año) residía en Venezuela (Oxfam, 2014). De esta forma, la vida de las parentelas se fue reconfigurando (Rivera Gutiérrez, 1991), pues muchas de las personas que emigraron decidieron hacer familia lejos de su territorio y su matrilineaje. Así mismo, los lazos binacionales formados fueron transformando la cotidianidad de quienes se quedaron. En algunos casos, se generó una dependencia a las remesas que eran enviadas en especie o dinero. En otros, estos lazos se materializaron a través del intercambio de alimento, pues mientras desde Maracaibo se enviaba arroz, aceite, café, harina de maíz, pastas y, eventualmente, dulces y enlatados; los habitantes de la península enviaban animales en pie para ser sacrificados y vendidos en la ciudad o también cecina (carne de chivo salada y seca) para el consumo propio (Cano Correo et al., 2010; Correa, 2017):

Bueno, en el caso mío sí [me afectó la crisis] porque la mayoría de la familia mía con quien vivía yo en Venezuela, la tía mía, ella tuvo varios hijos allá. Después de que se haya muerto la vieja, yo iba a donde mis primas, mis primos... ¿Qué hacía yo? Yo agarraba tres chivos, yo los pelaba y los llevaba pa' allá y allá se los repartía a mi familia. ¿Entonces qué hacían ellos conmigo? Ellos me daban mucha, mucha comida, casi eran cuatro sacos de comida que yo traía de allá. Como en Venezuela en esos tiempos la plata valía, cada uno de ellos

compraban cada cosa y me recogían la comida ¡Ufff! me servía bastante. Yo me iba pa' allá una semana y allá me daban cosas. Como era mi familia, me colaboraban. Me ayudaban con mis hijas cuando estaban estudiando la primaria, ellos me compraban el cuaderno... todo lo que necesitaban mis hijos. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

El segundo, comienza en los años 80 con la expansión de la minería en La Guajira y la intensificación de los flujos migratorios al interior del departamento. El Distrito Minero de Barrancas, comprendido por áreas de los municipios de Barrancas, Maicao, Hatonuevo y Albania, surge con la llegada de la minería a cielo abierto de carbón, a cargo de la compañía Cerrejón (Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior, 2014). Como consecuencia, se da un desplazamiento masivo de hombres y mujeres wayuu hacia el sur de la península, quienes buscaron vincularse como mano de obra, primero, a la construcción del complejo industrial minero y, después, a la explotación del carbón (Puerta Silva et al., 2021; Oxfam, 2014).

Esto dio paso a una serie de situaciones que han contribuido al abandono de prácticas, valores, conocimientos y relaciones que construyen el mundo de lo rural-indígena. Por un lado, la operación de la mina implicó un acaparamiento de tierras que devino en el despojo de los territorios indígenas. El cual se sustentó en la negación del derecho que el matrilineaje posee sobre el territorio propio, en la redefinición del mismo a partir de nociones como 'tierra titulada' o 'tierra baldía' y en el cuestionamiento de la etnicidad de las poblaciones (Puerta Silva & Dover, 2008),

- Lo que pasa es que la mina ha sido uno de los causantes de que hayan desplazado a muchas personas, las han desplazado de sus tierras para ellos explotar el carbón que hay en esa zona y los han reubicado en otros lugares, pero no son...

- Los que están reubicados son los que tenían sus tierras eeh... que tenían sus papeles y los que no tenían, pues están sufriendo, aunque vivían ahí, pero no tenían su título, entonces no le reconocen su título de propiedad de la tierra. Pero el wayuu no da pa'... los viejos no... tenían sus tierras, pero no tenían nada legalizado, no tenían sus papeles que consten de que esa tierra es de ellos, pero la mina pidió eso. (Comunicación personal, mujer y hombre wayuu, 2021)

Por el otro, la contaminación de los ecosistemas ligada a su privatización bloqueó las posibilidades de ejercer las actividades que tradicionalmente han garantizado el sustento de las familias. Mediante el cerramiento de predios, la vigilancia privada y la instalación de campamentos militares, se ha realizado un control sobre los recursos naturales y, por ende, sobre las formas de vida de las comunidades wayuu (García et al., 2020),

Yo viví en el resguardo de mi familia, en el resguardo de Trupiogacho, y me acuerdo que cuando era pelao toda esa tierra estaban en baldío, no tenían cerca y uno acostumbraba a ir a cazar iguana, a cazar conejo, a esas tierras de aquel lado del río donde está funcionando ahora esa empresa carbonífera. Entonces como eso lo cerraron, entonces ya uno no tenía acceso a esas tierras donde iba a cazar, iba a trabajar (...) Aquí no tiene influencia la mina, pero de ese lado si y entonces la mina también ha sido uno de los causantes de que en este momento los indígenas no puedan hacer lo que hacían antes: trabajar la tierra, hacer su cacería... porque si uno va a pisar esas tierras, no dejan entrar a ninguno y tampoco hacen cosas para que la gente viva bien. Esa parte, porque ahora eso está cerrado, nadie entra por ahí, es bien vigilado y los animales que consumíamos antes, lo que es la iguana, el cauquero y todo eso la hay ahí, pero como eso están los vigilantes, eso no... ya se ha dejado de buscar pa' allá animal. (Comunicación personal, hombre wayuu, 2021)

Finalmente, la promesa de progreso y desarrollo en la región ha ocasionado diversas rupturas inter e intrafamiliares, dadas las lógicas neoliberales que se han arraigado en los procesos de negociación con la empresa, el Estado y demás actores institucionales. La oferta de beneficios y oportunidades ha ocasionado una dinámica de competencia donde el individualismo prima como garante de seguridad y estabilidad,

Resulta que aquí en el resguardo se escogía todo por autoridad, entonces como nosotros éramos varios, él tenía que representar [cinco familias, la de él y la de] las cuatro hermanas. Entonces de ahí hubo un conflicto entre los otros primos míos porque ellos no querían estar bajo el mando de mi tío José que porque él no... por las cosas así siempre, las regalías que le dan a uno, entonces ellos no querían que agarrara la media, sino que todo tenía que ser pa' ellos, entonces empezaron en ese conflicto hasta que ellos se separaron del mando de

mi tío, ellos mismos se organizaron entre ellos y pusieron a un hermano mayor de ellos de autoridad. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

2.1.3.2 Políticas estatales y demás servicios públicos

Con la bonanza carbonífera, llegaron nuevos pobladores a la Baja Guajira que generaron una alta demanda de vivienda y servicios públicos. Por lo que los gobiernos municipales implementaron una serie de políticas, mediante las cuales promovieron la planificación y expansión urbana en el sur del departamento, delimitando las zonas urbana y rural, ampliando la oferta de servicios estatales y construyendo barrios, vías y demás equipamientos urbanos (Ángel-Rodríguez, 2020; Correa, 2017; Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior, 2014). Intervenciones que se alinearon con las políticas públicas que buscaron fijar y asimilar a las poblaciones indígenas, por medio de la educación (a manos de la Iglesia) y la fundación de poblados permanentes como los resguardos.

De esta manera, La Guajira pasó de tener una “geografía sin control estatal ni definición administrativa, [a ser] un espacio prioritariamente económico, altamente organizado y controlado desde la perspectiva desarrollista” (Puerta Silva & Dover, 2008, p. 32). El crecimiento urbano impuso un nuevo ordenamiento territorial a la población wayuu caracterizada por ser dispersa y móvil (Puerta Silva & Dover, 2008). Esto, por medio del establecimiento de límites y fronteras a la dinámica de poliresidencialidad que históricamente le ha permitido el acceso a recursos vitales como (Correa, 2017). Y mediante la fijación de los matrilineajes en territorios declarados como resguardos, a través de los cuales se busca proteger la propiedad y se condiciona el acceso a los bienes, beneficios y servicios que concede el Estado (Puerta Silva, 2020; Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior, 2014; Puerta Silva & Dover, 2008). En suma, constriñe la movilidad poblacional, mediante el bloqueo y la promoción de determinados flujos:

Yo me fui pa' Barrancas ya grandesota, nosotros alcanzamos a estudiar en Pozohondo. De ahí, ya cuando me hice mujer, cogí pa' Barrancas y de ahí ingresé a Rodeo Viejo. De pequeña vivía allá arriba en El Cerro donde vivía mi mamá, pero allá na' más daban clase hasta tercero de primaria, entonces después nos pasamos pa' Pozohondo (...) Y así voy,

después de criarme allá, me vine pa' acá con los hijos grandes y me quedé acá porque queda más cerca ir al pueblo, uno sale y consigue carro ¿pero pa' allá? (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Así, puede explicarse la conformación de Cerrodeco, un resguardo indígena constituido por las comunidades vecinas de El Cerro y El Rodeo que, a pesar de tener vínculos sociopolíticos débiles, deciden unirse para cumplir con el número mínimo de habitantes requerido por la ley. Esto, con el objetivo de acceder a las garantías legales que otorga la declaración de sus tierras como propiedad colectiva y evitar el despojo al que han estado sometidos en el último siglo:

Tampoco, no tenemos tierra. Eso es que nosotros vamos a tierra ajena y sembramos. Los viejos tenían su tierra, pero la gente que tiene plata los engañaban seduciéndolos para que les venda, para que les den y así les regalaban la tierra por unas miserables cosas, puede ser un tabaco, una gallina, lo que fuera y así poco a poco se las iban quitando. Porque todas estas tierras de allá pa' arriba, eso eran de los viejos antes. Entonces la gente poco a poco se las fue quitando y ahora no tenemos tierras para cultivar y estamos viviendo en esta zona que dicen que aquí no se produce nada. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

No obstante, los pobladores de El Rodeo solían migrar en busca de agua y tierras para cultivar, moviéndose a lo largo y ancho del valle del río Sushima, también conocido como el Ranchería. Según me contó una mujer wayuu, cuando ella era pequeña su familia recorrió varias comunidades. Primero, vivieron entre la Sierra y Zahíno, después se fueron para Mesetas, luego llegaron a la parte alta de El Rodeo y finalmente se establecieron en la parte baja de esta ranchería, cerca al arroyo de Pozohondo (Diario de campo, 2021). Así mismo lo narró un hombre wayuu,

Yo nací exactamente en Fonseca, pero mis papeles son de aquí (Barrancas). Yo me he andado todo este sector por parte de mi abuela, de mis tíos, a veces vivían ahí en el Resguardo de Mayabangloma, se venían pa' acá y así nos criamos en todo este sector... Debe ser por el trabajo, no había estabilidad, salían pa' allá, venían pa' acá y así. [Al final terminé aquí en Rodeo] porque me metí a vivir con ella, la mamá de mis dos hijos. (Comunicación personal, 2021)

Figura 2*El valle del Río Ranchería*

Nota. Fotografía propia

Si bien el mundo wayuu se ha configurado desde el movimiento (Correa, 2017), es importante resaltar las nuevas lógicas que lo determinan. En las últimas décadas, una serie de eventos y situaciones han dado paso a un proceso de urbanización que fomenta unos flujos, al mismo tiempo que obstaculiza otros. Mientras el desplazamiento entre comunidades es cada vez más limitado, la migración hacia otros municipios de La Guajira o hacia otros departamentos o países se ha potencializado y el anclaje de las parentelas en las rancherías se ha consolidado. Dando sentido al hecho de que sólo 424 habitantes, de los 1065 registrados, viven en El Rodeo (Resguardo Indígena Wayuu de Cerrodeco, 2021). Por lo que la vida en la ranchería ha pasado de girar en torno a la sierra a hacerlo en torno al pueblo. Se generan así rupturas con las prácticas, los conocimientos, los valores y las relaciones sobre los que se sustentan las relaciones de parentesco wayuu.

2.2 Los arreglos matrifocales, la mujer como fuerza centrípeta

No sé si seré hipócrita, si soy egoísta. Lo cierto es que soy lo que ven. Sólo mi madre sabe con certeza lo que soy, porque en las noches de su vientre tejió mi corazón, armó mis nervios. Con un soplo de sus entrañas creó mi alma. Con ternura me cargó en sus manos, alimentó de cariño mi piel, con el jugo de su pecho dio vitalidad a mi carne, hizo mi vida. Sólo mi madre sabe, porque soy su creación.

(Rafael Mercado Epieyú, 2013, p. 25)

Durante mi estadía en El Rodeo, rápidamente entendí que iba a ser difícil hablar sobre los cambios en el parentesco wayuu. Especialmente, a partir de los sistemas de descendencia que lo entienden como “un asunto de relaciones sociales que derivan del proceso de procreación y, en consecuencia, de la mezcla de sustancias” (Ángel-Rodríguez, 2019, p. 89), concretamente para los wayuu, de la carne (*eirruku*) y la sangre (*ashá*). Es decir, que con base en las sustancias combinadas se determinan los parientes y se adjudican sus respectivos deberes y derechos a nivel social, político y económico (Ángel-Rodríguez, 2019).

Desde lo observado, parecía inviable tomar como punto de referencia los criterios anteriormente descritos para establecer la prevalencia de la matrilinealidad, la bilateralidad o la patrilinealidad en el parentesco wayuu; puesto que los patrones matrilineales se mezclan con características bilineales e incluso patrilineales. Así, percaté la decepción de Ramona cuando le conté que no tenía hermanos varones y la tristeza en su respuesta al decirme que los suyos ya habían fallecido. Pero también, observé familias como la del Profe con un fuerte protagonismo del padre en la crianza de sus hijos y escuché historias como la de Paco quien tiene un mayor sentido de pertenencia con su familia paterna, en tanto fue criado en el seno de la misma.

Como lo plantea Alarcón Puentes (2006, p. 6), “la sociedad wayuu de hoy es muy compleja y no puede ser entendida bajo parámetros reduccionistas que la limitan a sus estructuras ancestrales”. No obstante, la mayoría de estudios sobre el parentesco wayuu (llevados a cabo en la segunda mitad del siglo XX) dieron por sentado estas estructuras, sin tener en cuenta los contextos cambiantes y las relaciones inter-étnicas que estos conllevan. Un primer grupo, se preguntó por el

sistema que determina la organización social wayuu, debatiéndose entre la matrilinealidad y la bilateralidad (con preponderancia de la línea materna). Un segundo grupo, centró su mirada en las relaciones de género tomando como principal referente a la unión conyugal entre wayuu, enmarcada en lógicas matrilineales (Ángel-Rodríguez, 2019). En ambos, la comprensión del parentesco se ve limitada por el establecimiento de un sistema de descendencia cerrado y excluyente.

¿Cómo abordar, entonces, los ajustes, cambios y permanencias en las relaciones de parentesco wayuu, dado el proceso de urbanización evidenciado en el sur de la península? Para ello, Jackson (2014) propone reconocer los afectos que cotidianamente sustentan estas relaciones, mediante el abandono del enfoque (jurídico) dominante, bajo el cual se prioriza el cálculo de la descendencia, a partir de un conjunto de reglas que determinan la transmisión de la propiedad. En concordancia, Mancuso (2006, p. 3) plantea que para los wayuu “la matrilinealidad como principio de afiliación social de las personas sigue expresándose, sobre todo, en el campo *ideológico* de los fundamentos originarios del orden social”, mientras que es sólo una de las opciones practicadas en el área de la transferencia familiar de bienes.

En este sentido, varios autores plantean la matrifocalidad como una nueva forma de relacionamiento, la cual emerge de la feminización del parentesco que, inesperadamente, se ha evidenciado ante las imposiciones de la modernidad (Jackson, 2014). Si bien existen definiciones divergentes de matrifocalidad, Jackson (2014, p. 1) construye una definición que guarda especial coherencia con los hallazgos de mi investigación:

Matrifocality refers to kinds of relatedness in societies where mothers are structurally, culturally and affectively central (Tanner, 1974: 131), and co-exists with any formal descent system. It is not simply a quality of intra-household relations, but exists in contexts where women have extra-household economic, political and cultural roles and opportunities. Matrifocal families are not necessarily female-headed households and they can exist in a wide range of cultural formations, including those where men may dominate in politics, economy and ritual life (Smith, 1973).

Así mismo, en su tesis doctoral sobre cómo las mujeres wayuu experimentan el parentesco en entornos urbanos, Ángel Rodríguez (2019, p. 243) retoma el concepto de matrifocalidad para dar cuenta de la centralidad femenina en los arreglos domésticos que resultan del proceso de urbanización en la Baja Guajira:

Ya sea como la persona que busca o que congrega el sustento económico, la mujer centraliza todos los procesos de la vida doméstica y establece la jerarquía en el espacio, por ejemplo en la posesión individual de la tierra, en el mantenimiento exclusivo de su espacio íntimo y la congregación de sus familiares en la enramada de su casa. Pese a que la urbanización sea un proceso de continua expansión, la mujer indígena madre marca su centralidad por medio de la jerarquía en función de su género y rol familiar.

Retomando a estos autores y el trabajo etnográfico realizado, identifiqué una serie de situaciones que contribuyen, junto con la urbanización de las formas de vida, a la intensificación de la matrifocalidad en las relaciones de parentesco. La cual surge como síntoma de los cambios vertiginosos que están sufriendo los sistemas de descendencia alrededor del mundo, incluido el sistema matrilineal wayuu.

2.2.1 La nuclearización de los hogares

En su texto sobre la estructura social wayuu, Watson (1967, p. 33) manifestó la complejidad de esta sociedad indígena al exponer los grupos corporativos que para ese entonces la constituían, los cuales realizaban diferentes actividades institucionales, aunque poseían funciones que se superponen:

La familia nuclear es una unidad doméstica que produce, distribuye y consume recursos básicos como alimentos, vestido y vivienda y educa a los niños; la familia extendida matrilocal representa una extensión de estas funciones, y es también un agente de ayuda y apoyo mutuo; el linaje mínimo es la unidad en la que se transfiere la propiedad y se da la defensa y el apoyo mutuos, y donde se asume la responsabilidad colectiva primaria de las acciones individuales; el linaje máximo es la unidad de funcionamiento político y militar

así como el propietario investido de los recursos naturales tales como potreros y pozos; y finalmente, el matri-sib es un grupo cuyos miembros comparten un nombre común, un animal “totémico” y vínculos espirituales, pero no tiene funciones corporativas en sí mismo. (Traducción propia)

Una década más tarde, Michel Perrin (1976 citado en Ángel-Rodríguez, 2019) describió el papel de los clanes en la determinación de la identidad social y el estatus de los wayuu, advirtiendo que su importancia sociológica y política se estaba perdiendo a beneficio de las unidades matrilineales más pequeñas. Con esto, el autor dio cuenta de un paulatino proceso de nuclearización de la familia wayuu que ha ido reduciendo las extensas redes de apoyo económico y social existentes entre todos los miembros del matrilineaje (Gutiérrez de Pineda, 1984; Watson, 1968 & Watson-Franke, 1979 citadas en Mancuso, 2006).

En términos generales, el fortalecimiento de la familia nuclear está asociado al proceso de consolidación del estado-nación que tiene lugar desde la primera mitad del siglo XX y que incluye la urbanización del territorio. El Estado colombiano y la Iglesia católica promovieron la familia nuclear, a través de los sacramentos del bautismo y matrimonio (Mancuso, 2006). Los cuales habilitaban las vías a la ciudadanía, en tanto permitían tramitar los registros civiles de nacimiento y matrimonio que concedían acceso “a la normatividad legal y jurídica para el ejercicio de los derechos en materia de salud, educación y de derecho de familia” (Ángel-Rodríguez, 2019, p. 166). Actualmente, este proceso de nuclearización se ve fortalecido por los agentes estatales y de asistencia social que exigen el registro del territorio ancestral con su respectivo grupo familiar, cada vez más pequeño y limitado, para acceder a los beneficios y recursos que éstos conceden (Puerta Silva, 2020).

Como resultado, se dan cambios no sólo en la estructura de la familia wayuu, sino también en los valores que la sustentan. La nuclearización significa transitar de principios de vida más comunales a unos más individualistas. Vinculado a lo cual, se da una privatización de los espacios que anteriormente eran compartidos, mediante estrategias como la construcción de viviendas aisladas, cercadas y delimitadas, la titulación individual del territorio colectivo y la asignación del primogénito como único heredero (Gutiérrez de Pineda, 1984; Ángel-Rodríguez, 2022; Ulloa,

2016). El detrimento de los lazos parentales se manifiesta, entonces, en la desestimación de la solidaridad como un valor esencial del wayuu (Quintero Salazar & Macías, 2007),

¿Pero qué pasa en nuestra forma de organización social? Que es el tema también económico, un hombre que se casa con nosotros, de la cultura, al final sus bienes y sus tierras y sus ganados y sus cosas pasan a la propiedad materna ¿ya? Pero eso ya se está alterando porque entonces ahora he oído que está como el derecho de los *achon* (hijos). ¿Qué quiere decir eso? el *achon* es que los padres, de alguna manera, quieren garantizar también esas herencias para sus hijos, en tierras y demás, y ahí pueden surgir conflictos con la familia materna, entonces es muy delicado. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

De esta manera, la afiliación de las personas a grupos extensos de parentesco ha perdido funcionalidad y, con ello, la vigencia de los roles sociales, las relaciones de género y el conjunto de derechos y obligaciones que constituyen la matrilinealidad wayuu. Ocasionando que haya una concentración de poder y responsabilidades en el padre y la madre del núcleo familiar y, por ende, que el estatus de la mujer dependa menos de su posición al interior de su grupo matrilineal y más de su posición al interior de su familia nuclear (Mancuso, 2006).

2.2.2 El debilitamiento de la institución del matrimonio

El detrimento del matrimonio como institución social se observa en el desuso de las prácticas tradicionales que formalizan la unión conyugal wayuu y en el debilitamiento de las mismas. Además de representar la unión entre dos personas, el matrimonio wayuu permite la ampliación de las redes de familiares y amigos de los matrilineajes. Como un sistema de transacciones y prestaciones, éste formaliza la unión de los *eirrukus*, mediante la transferencia de bienes materiales de la parentela del novio a la parentela de la novia, la cual se conoce como el “precio de la novia” (*paiina*).

Adicionalmente, la mujer recibe de sus parientes cercanos una “dote” en animales y recursos económicos que le garantiza su independencia económica en el matrimonio (Mancuso, 2006; Cáceres Domínguez, 2020). No obstante, esta depende del estatus socioeconómico de la

familia de la futura esposa. Cuando la mujer no pertenece a un matrilineaje de estatus medio-alto, no cuenta con recursos propios en el matrimonio y, por lo mismo, se encuentra en una condición de significativa subordinación al marido. Hecho que se vuelve frecuente en una sociedad como la wayuu, la cual está fuertemente estratificada en función de la riqueza (Mancuso, 2006; Cano Correa et al., 2010),

Hay algo en los wayuu que consiste en ver con qué cuentas y con quiénes cuentas ¿ves? Porque a veces no tienes nada, o sea, empezaste a tener el poco de hijos temprano, no tienes consolidado el tejido, tu marido no trabaja nada y él no se hace responsable porque, de pronto, lo sustenta la familia materna de él. Va, come allá y esta se queda sola esperando todo el día llega borracho, lo convidaron los primos, en fin. Entonces uno tiene que detallar cada caso ¿con qué cuenta la mujer? ¿está lejos de su familia? ¿es una familia desestructurada? ¿está casada, digo yo, con los enemigos? eso también hay que verlo porque en esos casos tu familia te da la espalda. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Tal vez, sea esto último lo que explique el rechazo evidenciado hacia la celebración del matrimonio tradicional. Hoy en día, se observan cambios en las aspiraciones respecto a las uniones conyugales. Por un lado, es común escuchar a mujeres que desean contraer matrimonio con un *alijuna* y se rehúsan a hacerlo con un paisano (wayuu). Por el otro, las novias y sus parientes declinan la posibilidad de formalizar la unión mediante el pago del paüna. Pues buscan uniones que les garanticen una relación más horizontal y mayor autonomía dentro de la misma (Puerta Silva, 2020; Cáceres Domínguez, 2020):

No, por mí no me pagaron porque mi mamá me decía a mí que si uno le pedía esa costumbre, mi mamá me dijo a mí que es como ya estar como ¿ves ese que está ahí? Es estar ahí, de ahí es lo que diga tu esposo, es lo que digan los familiares porque es así, ellos sienten como un derecho por ti, entonces mi mamá nunca cobró dote por mí, porque mi mamá nos decía a nosotros que eso, esa no es la vida que ella quiere para nosotros porque eso no es querer, que el valor es por nosotros mismos, tenemos que valorar como mujer y si nosotros no nos valoramos como mujer, ya eso está en uno. Mamá pidió lo que es de que uno lo pudiera

reconocer lo que uno pudiera reconocer, pero de cobrar nunca me cobraron, eso sí no. (Comunicación personal², mujer wayuu, Cabritos, 2019)

Esta situación ha implicado que primen las uniones de hecho que dejan descendencia, pero que no establecen obligaciones y responsabilidades claras ni para la pareja, ni para los respectivos grupos familiares, en tanto no están mediadas por el pago (Cáceres Domínguez, 2020). Esto se ve agudizado por la debilidad de estas uniones que se traduce en la formación de familias monoparentales o nucleares co-residentes en las que el cuidado de los niños está feminizado, por lo que el padre se caracteriza por su ausencia (Mancuso, 2006),

Fui y hablé con la señora y le dije - Yo necesito que tú me des trabajo porque no tengo plata, no me gusta la vida que yo tengo, este... riego pan, me agarran pan, no me pagan y me da pena de cobrar dos, tres veces, es una molestia que te den una mala... y ya yo tengo una hija chiquita y debo ver por ella - dije. Entonces la señora me dijo - ah bueno, vente mañana y trabajas mañana - y le dije a mamá y mi mamá se embolató muchísimo conmigo porque... mi mamá se embolató, por poco me pega ¿por qué? Porque la niña estaba muy pequeña, que eso no lo podía hacer porque primero tenía que pensar... - ahí tienes, porque ajá, ahí tienes ¿qué te dije? ¿qué es lo que yo te hablaba? ¿qué es lo que yo te decía? Ahí tienes, ahora te prohíbo, yo no voy a cuidar a tu hija porque es tu hija, es tu responsabilidad y esa niña tiene un padre, ¡exíjale! - Y yo le decía - mamá yo quiero - Mi mamá me decía que no, que no, que no, que no... y tú sabes, como uno es terco como una mula - ahí verás mamá si lo cuidas y si la dejas de morir de hambre, ahí te la dejo - (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Es así como el poder y las responsabilidades que en un principio se concentraban en ambos padres, empiezan a concentrarse únicamente en la madre. Ante el incumplimiento de sus obligaciones como padre y marido, “el hombre-esposo adquiere una posición marginal (muchas veces adversa) a lo que le corresponde a la mujer como la líder de facto de la misma” (Ángel-Rodríguez, 2019, p. 213). Hay, entonces, un cambio en las relaciones de poder que le otorga mayor autoridad a la mujer, ya que es el enclave femenino el que congrega y distribuye los recursos tanto

² Entrevista realizada en el marco del Proyecto SINHambre por el investigador Esteban Torres Muriel.

materiales como simbólicos que garantizan la existencia del grupo familiar (Ángel-Rodríguez, 2019). Aunque esta autoridad, como lo expongo más adelante, debe ser problematizada a la luz de las responsabilidades que la mujer empieza a asumir por sí sola.

2.2.3 La reconfiguración parcial de la división del trabajo por género

En contextos rurales, el ejercicio de las actividades de subsistencia depende del acceso a determinados recursos (la tierra, los animales, los tejidos y la vivienda, entre otros) y a las estrategias que implemente el grupo doméstico para la repartición de labores. En el caso de la sociedad wayuu, la mujer ocupa una posición preponderante en ambos sentidos. Por un lado, la transmisión de bienes se da de manera simétrica, pues tanto hombres como mujeres poseen diversos canales por medio de los cuales reciben propiedades y bienes, tales como los regalos, la herencia, el intercambio, la compra y los pagos por compensaciones (Watson-Franke, 1987 citado en Mancuso, 2006).

Por el otro, los principales criterios para la repartición de las tareas son la edad, la riqueza y el género, por lo que las actividades son distribuidas entre los distintos miembros de la parentela y, en diversas ocasiones, son realizadas colectivamente,

La leña a veces uno la vendía, nos pedían en Pozohondo una carga de leña, mi papá la cortaba y la llevaba uno en burro ahí a veces nos la cambiaban por comida o a veces nos las compraban. Yo ayudaba mucho a mi papá en jarriar los palos, cuando él cortaba en el monte, nosotros con mis hermanos íbamos a jarriarlo atrás de él. [Éramos mujeres y hombres], éramos toditos, así como yo le digo, toda la familia. Nos levantábamos en la madrugada y a las 5 de la mañana ya estaba uno en el monte recogiendo todos los palos y mi papá quemaba el carbón y nosotros ahí cuidando, tenía que cuidar ocho días que duraba el horno ahí, mientras que se quema todo eso, los palos. Teníamos que dormir en el monte cuidando el horno pa' que no se quemara. En el monte, mi papá nos acostumbó en el monte, trabajando en el monte siempre, y así nos mantenía. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Concretamente, además de asumir las labores domésticas, las mujeres suelen participar junto con los hombres en la cría de ganado y en la limpieza, siembra y cosecha de los cultivos; realizar la recolección de frutos silvestres; tejer artesanías como las mochilas y los chinchorros; y comerciar los productos obtenidos por medio de estas actividades (Mancuso, 2006; Cano Correa et al., 2010).

Mi vida antes por allá, por la casa, todo bonito, bello. Mi papá es trabajador, mi mamá es [ama] de casa, es artesana. La casa de nosotros es así y mi papá le gusta es la siembra, yuca, fríjol, maíz, mazorca, la mazamorra, las patillas, el melón, el guineo y otro que lo llaman para allá topocho, el plátano, mata de ciruela, mata de mango, níspero, limón, este... esa es su siembra. Y entonces ya como ir de aquí pa' la playa, él va a buscar pescado y pescado pa' la casa y es a salarlo para comida y si hacía falta el fríjol uno lo sacaba, lo machacaba, mi mamá lo vendía por el kilo, como si no la gente compraba, o ese fríjol así, este... lo arrancaba mi mamá y lo metía en una olla grandota así y lo vendía y de lo que se producía esa plata mi mamá compraba comida con eso, entonces mi infancia no pasé lo que es necesidad. (Comunicación personal³, mujer wayuu, 2019)

Sin embargo, bajo el capitalismo las instituciones del parentesco han dejado de regular el acceso a estos recursos (Jackson, 2014). De esta manera, se ha dado una reconfiguración parcial de la división del trabajo por género, en la que las labores femeninas se enmarcan cada vez más en el trabajo individual y asalariado, a cambio del trabajo agrícola doméstico, colectivo y no remunerado. Esto, a pesar de que las labores domésticas siguen siendo realizadas por las mujeres, debido a la resistencia de los padres para asumir nuevas responsabilidades y las subjetividades de las madres que aún le otorgan especial significado y valor al cuidado de sus hijos. En palabras de una mujer que debía llegar a lavar la ropa de su bebé, después de la jornada laboral,

El papá de los muchachos compraba esos de los que traen 72 pañales, ajá y uno que viajaba, solamente yo acostumbro a ponerlos no más de noche porque me gustaba lavar, eso era importante, me gustaba lavar, para mí lavar, eso era como no sé, eso era una costumbre... ¿las pañales de tela? ¡Ay Dios mío! Para mí eso era, no sé... me gustaba cambiarla, o sea,

³ Entrevista realizada en el marco del Proyecto SINHambre por el investigador Esteban Torres Muriel.

que se ensuciara, trataba de que ellos tenían el babero por acá, trataba de... no sé, pero me gustaba. Me gustaba bastante (...) O sea que, prácticamente, cuando uno es madre, cambia tu vida, te gusta cambiar, lavar lo que tiene que ver con la ropa de los bebés (...) Mi mamá se dedicaba na' más a cambiarlos, pero ella me tenía la ropa ahí acumulada, no me lo tocaba, el tetero sí, pero la ropa no, no me lo tocaba. (Comunicación personal⁴, mujer wayuu, 2019)

Para entender la dimensión de estos cambios en la división del trabajo por género, es fundamental tener en cuenta el tránsito hacia unos modos de vida más urbanos (Jackson, 2014; Mancuso, 2006; Moncada, 2015). Ante las condiciones actuales, las madres wayuu carecen de la red de apoyo que les brindaba su familia extensa en el sostenimiento del hogar, al mismo tiempo que dependen del trabajo asalariado como única vía para acceder a bienes y propiedades, en tanto el ejercicio de las actividades tradicionales se ve limitado por la falta de tiempo y/o recursos. Por lo que, la urbanización, asociada a la nuclearización de los hogares con ausencia representativa de los hombres, ha implicado que la carga de trabajo de las mujeres aumente, en la misma medida en que sus posibilidades de autonomía económica disminuyen.

2.2.4. La configuración de redes de crianza y el fortalecimiento de los lazos femeninos

Al ser responsable de un grupo familiar, la mujer “requiere estrechar vínculos de apoyo para cumplir simultáneamente las faenas económicas y de cuidado y crianza de los hijos” (Ángel-Rodríguez, 2019, p. 220). Es por lo que la crianza de acogida es un elemento central en la reconfiguración de las relaciones familiares, pues los progenitores dependen de las relaciones de reciprocidad y solidaridad que establecen con su parentela, especialmente la femenina, para cuidar de sus hijos.

Como se menciona en varios estudios (Hobson Herlihy, 2007; Moncada, 2015; Stack, 2012), los vínculos femeninos surgen como un mecanismo de adaptación y permiten la conformación de redes domésticas, esto es, redes de hogares que “brindan una seguridad y protección imposible de encontrar en la cerrada relación de la familia nuclear y permiten delegar funciones relativas al cuidado y la educación” (Moncada, 2015, p. 155):

⁴ Entrevista realizada en el marco del Proyecto SINHambre por el investigador Esteban Torres Muriel.

Hay unas que trabajan en casa de familia, mis hermanas, mis sobrinas. Ellas trabajan en casa de familia pa' modo de sostener sus hijos. Ellas viven con sus hijitas, no tienen marido. Bueno, el marido las dejó. [Cuando ellas están trabajando], los hijos se quedan aquí conmigo, yo estoy pendiente de ellos, a veces comen de mí, por ejemplo. Hay veces que ella no tiene, entonces viene aquí y cuando le pagan a ella me da algo, comparten conmigo y así nos cubrimos acá con las cosas que uno puede sostener. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Sin embargo, es importante resaltar que este vínculo femenino va más allá de la distribución del trabajo de cuidado, así como el rol de las mujeres dentro de los hogares va más allá de la provisión del mismo. Como autoridades simbólicas, las mujeres construyen y transmiten saberes por medio de las interacciones entre madres, hijas, abuelas, tías, sobrinas, primas y amigas (Moncada, 2015). De manera particular, las progenitoras por línea femenina y las tías maternas ocupan un lugar central en la vida de las mujeres wayuu. Son consideradas guías cuyos consejos están influyendo continuamente en las decisiones vitales de sus hijas, nietas o sobrinas:

Ella misma hablaba conmigo, yo era una persona que yo le escuchaba muchos consejos de mi madre. Ella me decía que no agarrara marido por allá lejos porque ella decía: si yo me enfermo, tú no te vas a dar cuenta de mí, porque si tú llegas a tener marido y hijos por allá, yo me muero y tu no me vas a ver los últimos días. En cambio, si buscas un marido acá mismo aquí te vas a estar muy cerca de mí, te vas a dar cuenta de mí y así. Y yo decía, pero es verdad lo que dice mi mamá porque mi tía se fue muy joven y su mamá murió y ella llegó, incluso ya la habían enterrado y eso. Mi tía la sufría toda su vida ¿oíste? Ella decía, ella lloraba (...) Entonces yo siempre le doy consejos a mis hijas, les digo: ojalá que ustedes piensen como yo pensé porque yo los consejos que me daba mi mamá yo los respetaba. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

2.2.5 Finalmente, la centralidad de la madre

Tales son, en síntesis, las situaciones que han fortalecido la matrifocalidad como manifestación de las relaciones de parentesco wayuu. Aunque no es una discusión acabada, reconozco en este tipo de relacionamiento la permanencia o continuidad de ciertos elementos de la matrilinealidad wayuu que se ven favorecidos por las condiciones actuales, mientras otros entran en desuso o pierden su funcionalidad. Se genera así, una desarticulación del sistema de prácticas, valores y relaciones que permiten la reproducción socio-étnica del wayuu en el marco de los principios de la descendencia matrilineal.

Al ser “el nombre de la madre lo que permite a las personas situarse en un universo cultural, espiritual e histórico específico” (Moncada, 2015, p. 156), las mujeres wayuu han ocupado un lugar central en la consolidación de las relaciones de parentesco y alianzas. Lo cual ha contribuido a su alta valoración social (Watson-Franke 1974, 1976a, 1976b, 1979, 1982, 1987 citado en Mancuso, 2006), especialmente al interior de su grupo de descendencia:

Mariana ocupa un lugar central en la familia, especialmente en la vida de sus siete hijas. Prueba de ello es su último año de vida. Una de sus hijas me cuenta que, tras enterarse de su enfermedad, todas las hermanas asumieron el cuidado de su madre. Para ello, se turnaron su estadía en El Rodeo por uno o dos meses, según fuera el caso. Lo cual implicó el retorno de cuatro de sus siete hijas, quienes emigraron hace décadas hacia Venezuela donde hicieron vida y formaron familia. (Diario de campo, El Rodeo, 2021)

Considero, entonces, que las ideas y los valores morales sobre la maternidad han sobrevivido a la expansión del capitalismo y el proceso de urbanización, moldeando y sesgando muchos de los cambios socioeconómicos evidenciados. En parte, como estrategia de supervivencia de los grupos familiares que recargaron en la mujer el sostenimiento de la vida. Y en parte, por la mediación de las políticas del desarrollo implementadas por los estado-nación que directa o indirectamente han promovido la centralidad de la madre, a través de “programas de microfinanzas, derecho de familia, protección social y transferencias monetarias condicionadas” (Jackson, 2014, p. 17).

2.3. La mujer wayuu, entre la quietud y el movimiento

Juyakai (el que llueve), fecunda a Mma (la tierra), y recrea la vida del wayú; Juyá es masculino, móvil y errante por la península, polígamo, pues fecunda aquí y allá a la tierra; es como los hombres wayú. Mma es única, fija y adscrita a un lugar, la ranchería, como la mujer wayú. Ambos son figuras prototípicas de un esquema de relación que simboliza y condensa la complejidad del parentesco y la organización social wayú, cuyo soporte central, a nuestro modo de ver, está en la profunda correspondencia entre las fuerzas naturales y culturales. (Vásquez Cardozo & Correa Correa, 1993, p. 161)

Como bien se plantea en el epígrafe de este apartado, tradicionalmente, el rol de la mujer wayuu ha permitido el arraigo de las parentelas en el territorio propio. Su permanencia en la ranchería, el uso de los recursos naturales que allí se encuentran, y su capacidad de congregar a los miembros de su familia, conceden al matrilineaje un lugar donde enterrar sus muertos. De esta manera y en oposición al hombre, la mujer ha tenido que fijar su vida a un territorio concreto para fortalecer y consolidar su parentela.

De manera análoga, en la mujer wayuu el tránsito de la adolescencia a la adultez, que implica heredar la sabiduría acumulada por las mujeres de una familia, se da desde el encierro (*paülujutu 'u*). Esto es, un rito de paso que inicia a partir de la menarquia, en el que la mujer sufre cambios físicos como el corte de pelo, el cambio en su dieta y el aislamiento en un espacio exclusivo para ella. Paralelo a lo cual, experimenta una transformación a nivel psíquico en tanto adquiere “juicio, disciplina y seriedad” para ejercer sus labores como mujer (tareas domésticas, hechura de artesanías, cuidado de la salud sexual y reproductiva, ejercicio de prácticas mágico-religiosas, entre otras) y enfrentar adversidades tanto económicas como sociales y emocionales (Gutiérrez de Pineda, 1984; Moncada, 2015; Quintero Salazar & Macías, 2007):

A mí me hicieron encierro cuando me desarrollé, duré un mes encerrada. A mí me encerró mi abuela, ella primeramente me dijo que no podía andar así caminando, no podía comer nada, lo que es grano, lo que es arroz, y a uno le colocan el chinchorro aparte y sola, que nadie llegue ahí. Sólo podía verme con mi abuela, ella me dio un bulto de algodón, porque

tú sabes que uno con eso hace hilo, me dio un bulto de algodón para yo sacarlo, ella me enseñó y por más aburrida que estuviera con eso, tenía que terminarlo, mientras yo lo sacaba ella se sentaba a hacer el... con una ruedita de esas. Y con ese hilo del algodón hice un chinchorro, de ahí fue que aprendí a hacer chinchorro con algodón porque yo no sabía. Uno saca el algodón así [indica con la mano], queda blanquito y sale una pepita de ahí, uno va recogiendo las pepas por un lado y el algodón por el otro, y de ahí ella misma agarra el palito y ella hace su hilo. Ella me armaba el chinchorro y me decía “vení pa’ enseñarte porque de ahora en adelante tú no te vas a quedar chiquitica, de ahora en adelante ya tú no eres niña, te voy a enseñar cómo es que se hacen los chinchorros”. Y ella me cortó el pelo y no me daba comida, yo creo que ella me dio comida como a los cinco días, sopita, mazamorra y yo vomitaba del hambre. Después del encierro uno tiene que cambiar (...) El tema del desarrollo es un poquito largo porque ahí mi abuela me enseña todo. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

No obstante, esta idea de la mujer como estática se ha trastocado con el pasar de los años. Con las transformaciones del contexto, las mujeres han asumido la movilidad como una alternativa para mejorar sus condiciones de vida. Por lo que empezaron a migrar en la misma medida que sus compañeros, a tal punto de que el porcentaje de mujeres (70%) que reside por fuera de El Rodeo es el mismo al de los hombres y es mayor al de las mujeres que habitan la ranchería (Resguardo Indígena Wayuu de Cerrodeco, 2021). Con todo, estas migraciones y la inserción en el mercado laboral tuvieron repercusiones distintas para ambos grupos. Mientras estas se vieron en la obligación de acceder a espacios que las ponía en continuo contacto con el mundo *alijuna*, estos pudieron integrarse a las lógicas del trabajo asalariado sin abandonar los espacios tradicionales:

[...] Las mujeres somos las que hemos recibido el “¡vaya! ¡haga! ¡esfuércese!” entonces tenemos como más desafíos, tenemos que salir a la ciudad, acostumbrarnos a ella, buscar oportunidades que antes uno veía que a los hombres se les daba, pero al migrar a las haciendas a trabajar. Yo lo escuchaba mucho de mis tíos, que se iban, por ejemplo, al Perijá a trabajar a las haciendas, a trabajar con las vacas, eran sus formas comunitarias, pero en las grandes haciendas. Entonces, claro, la ciudad es otra dinámica, hacer otras cosas, hay gente que sale a ser policía, ya están haciendo estudios, hay que pasar por la universidad y

eso implica un proceso de selección y discriminación positiva, por eso ya tenemos profesionales. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

En consecuencia, el rol social de las mujeres dentro de la sociedad wayuu se ha transformado y, con ello, ciertas prácticas tradicionales (Ángel-Rodríguez, 2019). Particularmente, identifiqué tres elementos claves en el cambio del rol femenino dentro de los nuevos arreglos familiares: el trabajo asalariado, la educación y la comercialización del tejido. Además, reconozco la capacidad de mediación que han adquirido las mujeres, a través de estos elementos, pues al actuar como intermediarias, las mujeres han tejido nuevas relaciones entre el mundo wayuu y *alijuna*:

O sea, los procesos de sequía, que nos tengamos que mover, que sea la mujer... fíjate que hasta el orden simbólico nos ha alterado porque nosotros tenemos la visión de la mujer ligada a la tierra, al territorio. Entonces, son todo este conjunto de amenazas, digamos, endémicas: pobreza cruzada con enfermedades y todas unas variables que han trastocado toda nuestra dinámica. Ahora nos hemos vuelto móviles ligadas a *mma* (madre tierra) porque, de alguna manera, el mundo de los sueños quizás te obliga a migrar, a buscar otros espacios, a buscar otras oportunidades. Y quizás se nos abran porque las mujeres tenemos esa habilidad para tejer, digo yo, redes también simbólicas. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

2.3.1 El trabajo asalariado

El trabajo es quizás la mayor manifestación del tránsito hacia lo urbano en los modos de vida de los wayuu. Con la imposibilidad de realizar las actividades productivas tradicionales, los indígenas se han visto volcados hacia trabajo asalariado. Vinculados a la oferta formal en lugares como la mina o las escuelas, unos pocos wayuu cuentan con ingresos estables que les garantizan buenas condiciones socioeconómicas; mientras que la gran mayoría se dedica al empleo informal o se encuentra desempleada (Ángel-Rodríguez, 2019). Sin alterar la distribución tradicional de las actividades por género, los hombres suelen trabajar como vigilantes, albañiles, mototaxistas o jornaleros, entre tanto las mujeres lo hacen como docentes, manipuladoras de alimentos,

promotoras en salud, trabajadoras domésticas, vendiendo alimentos como el chirrinchi y los ‘bolis’, o tejiendo y comerciando sus artesanías, principalmente chinchorros, mantas y mochilas (Ángel-Rodríguez, 2019; Correa, 2017).

Es importante mencionar que esta diferencia entre los trabajos masculinos y femeninos conlleva un desequilibrio en la oferta laboral existente. A pesar de que el desempleo en la región es un problema tanto para hombres como para mujeres, las oportunidades formales e informales de trabajo son mayores para estas últimas,

Como le estoy diciendo, el que trabaja come y el que no trabaja no come, pero el trabajo aquí es difícil. Ahora la mayoría de las mujeres tejen, cocinan, lavan en el pueblo, cuando conseguían porque ya ni eso hay, ya no quieren dar trabajo. Es difícil pa’ los hombres conseguir trabajo porque los hombres si no estudiaron, no son nada pa’ allá, el que trabaja es el que es profesional y el que no, no. Los que son bachiller nada más tienen que esperar a tirar pico y tirar machete, si es que hay. (Comunicado personal, mujer wayuu, 2021)

Con esto, se refuerzan los arreglos matrifocales dentro de los hogares wayuu. Al tiempo que “los hombres se encuentran de brazos cruzados ante la nula contratación, las mujeres encuentran la forma de sostenerse” (Ángel-Rodríguez, 2022, p. 164) mediante trabajos precarizados. Como lo muestra el informe sobre las brechas de género en Colombia realizado por Onu Mujeres, la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer y el Dane (2020), La Guajira (58,2%) es el cuarto departamento del país con la mayor tasa de participación económica femenina, después de Bogotá D.C. (62,7%), Cundinamarca (60,0%) y Valle del Cauca (58,7%), y es el primero con la brecha salarial más alta (29,6%). Es decir, las mujeres tienen un alto grado de participación en el mercado de trabajo, pero los hombres reciben, en promedio, un ingreso 29,6% superior al de las mujeres.

Adicionalmente, se agudiza el carácter móvil que va adquiriendo el rol de la mujer. Desde el siglo pasado, las mujeres wayuu han migrado o se han desplazado hacia los centros urbanos en busca de trabajos remunerados, “especialmente, en actividades de tipo doméstico, como cuidado de niños, confección de alimentos, acarreo de agua y de leña, aseo, entre otros” (Gutiérrez de

Pineda, 1984, p. 234). Los cuales les han permitido un mayor reconocimiento del mundo alijuna y de las posibilidades que emergen ante su parcial combinación con las actividades o formas de relacionamiento propias de los wayuu:

Yo me fui para Venezuela a trabajar en una casa de familia. Los fines de semana yo llegaba donde ella [mi tía], yo quedaba donde la señora los días de trabajo y los fines de semana llegaba y ella me enseñaba cómo se hacía eso. Mi tía es wayuu, hermana de mi mamá. Ella se fue a vivir allá a Venezuela y me ayudaba con el tejido, me enseñaba a tejer, todo, me decía cómo se hacía (...) Después de Maracaibo, me fui por cinco años que duré en Caracas porque allá el trabajo se pagaba más. Me fui con una amiga, le dije que me consiguiera trabajo y allá nos pagaban más. O sea, yo pienso que allá ganábamos mucha plata porque en esos tiempos ¡eso era plata! Era mucho mejor, me quedaba mucha más plata y le ayudaba más a mi mamá, pero ya no la veía, para la encomienda me tocaba transferir. Ya yo estaba lejos y muy poco hablaba con ella porque el teléfono es de hace poco, nos veíamos na' más una vez al año. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Así pues, el trabajo asalariado y el desplazamiento que genera afianzan la crisis de los cuidados que viven los hogares dentro de la matrifocalidad. Pues las madres se ven ante la disyuntiva de cuidar a sus hijos o acceder a un ingreso mayor y más estable. En algunas ocasiones, las mujeres recurren a la venta de sus tejidos como estrategia de adaptación, no obstante, ante momentos de necesidad el trabajo asalariado se convierte en la única opción viable:

Alicia me habla sobre sus hijas y sobre el vínculo que tiene con su familia. Me dice que, por su parte, siempre ha sido muy apegada a su madre, sus hermanos y sus hijos, por lo que nunca ha querido salir de El Rodeo. Me cuenta que sólo se fue en una ocasión a trabajar en una casa de familia en Riohacha, pues tenía una deuda por pagar, un préstamo que sacó para pagarle un curso de informática a una de sus hijas. En dicha casa recibía un salario de \$300.000 COP al mes. No estuvo allá por mucho tiempo, ya que la señora la trataba mal hasta que un día le dijo que no pensaba aguantar eso, parafraseándola: “Si yo no estudié, no fue porque no quisiera, sino porque las personas que me criaron no quisieron. Yo hice

primaria, sé leer y escribir. Yo estoy aquí porque tengo una deuda, no por necesidad, yo ya estoy acostumbrada a pasar necesidad.” (Diario de campo, El Rodeo, 2021)

2.3.2. *La educación*

Por el tipo de trabajos a los que han estado expuestas y los entornos donde se han desarrollado, las mujeres han manifestado mayor apertura a la educación. Convirtiéndose, en muchas ocasiones, en el puente que ha vinculado a las nuevas generaciones con la educación occidental. Lo cual ha tenido importantes implicaciones para las madres, pues esto ha generado fracturas en la relación con su familia y territorio, además de traducirse en un mayor esfuerzo respecto a las responsabilidades asumidas. Fueron varias las historias que escuché sobre mujeres que para garantizar la educación de sus hijos migraron junto a ellos hacia los centros urbanos donde se les garantizaba dicho servicio, asumiendo en soledad la carga y el cuidado del hogar:

Mi apoyo era mi mamá, pero mi papá no. Durábamos un mes en el colegio y mi papá se inventaba un viaje a trabajar pa’ otra parte y toditos íbamos con él, apenas quedaba uno solo o dos. Nos decía: *Nada más de andar perdiendo tiempo aquí, vamos a trabajar*. Por medio de eso ellos se separaron, porque mi mamá dejó a mi papá. Pero mi mamá sí, mi mamá se esforzó, se esforzó. Por eso ella se fue pa’l pueblo con nosotros, a trabajar allá y alcanzó a graduar a un hermano mío, que na’ más logró el bachillerato. Pero si, esa fue la lucha de mi mamá. Inclusive, ellos se separaron fue por eso, por la educación. Porque mi papá era así del monte, entonces mi mamá no... De pronto mi mamá [valoraba la educación] fue porque se relacionó mucho con los alijunas porque ella trabajaba lavando y de pronto esa parte la amortiguó a ella. Entonces por medio de eso ellos se separaron porque mi mamá dejó a mi papá aquí en la comunidad y ella empezó a cargar sola con nosotras. Hoy en día están separados por eso. Ella se fue pa’ allá con nosotros y se estaba con mis hermanos, pero mi mayor parte yo la pasé con mi papá porque yo venía. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021).

En general, las carreras o tecnologías más accesibles para las adolescentes en El Rodeo son enfermería, trabajo social y etnoeducación, por lo que la mayoría de niñas aspiran a estudiarlas.

Sin embargo, la demanda laboral supera la oferta existente en el pueblo y las rancherías aledañas, por lo que varias jóvenes se encuentran desempleadas, a pesar de haber estudiado. Ante este escenario, para poder acceder a carreras con mejor proyección o ejercer alguna de las ya mencionadas, las mujeres de El Rodeo están obligadas a migrar hacia otros municipios o departamentos del país.

De esta manera, con la educación llegó un cambio en las aspiraciones de las jóvenes wayuu que plantea la pregunta inacabada sobre cuál es el rol que deben asumir dentro de sus parentelas. Alicia da cuenta de esto al describirme a sus hijas, Laura y Isabel, dos adolescentes con miradas encontradas que discuten continuamente y se acusan mutuamente por las posturas que poseen frente a la permanencia junto a su familia. Según me dice su madre, mientras la una es mucho más desapegada y dice que se iría a donde sea para poder estudiar, la otra sufre ante la idea de marcharse lejos y dejar a su familia. La una es acusada de insensible por querer irse, la otra de boba por querer quedarse.

Estos conflictos internos se ahondan con la pérdida del encierro como el principal espacio de reproducción socioétnica de las mujeres wayuu. Siendo la educación occidental uno de los causantes de la paulatina transformación e, incluso, desaparición de esta práctica. Ya que los centros escolares de las comunidades indígenas, con algunas excepciones, “alijunizan a las y los indígenas, bajo la premisa de la educación formal como forma de superar el primitivismo, diluyendo y negando los saberes ancestrales” (Moncada, 2015, p. 162) en la misma medida que subordinan el tiempo de reclusión a las responsabilidades escolares:

A mi hija le hice encierro, pero no acá, sino que me la llevé pa' donde el papá y la mamá. Duró como dos semanas porque ella estaba estudiando. Lo perjudica a uno es el estudio porque no podía perder mucho... y en el colegio sólo dan permiso por una o dos semanas, dependiendo en qué período académico del año se esté, si está en recuperaciones y eso. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Así pues, la desvalorización y trivialización del encierro genera una cicatriz en la subjetividad de las mujeres wayuu (Moncada, 2015) que se manifiesta en conflictos como los ya

mencionados. En consecuencia, la educación ha supuesto un proceso de cambio y reinención para la mujer indígena, como bien lo plantea la antropóloga wayuu Carmen Laura Paz Reverol:

Yo recuerdo mucho que mi madre, mi madre es maestra y mi papá es perito agropecuario, entonces ellos tenían esa parte y mi madre valoraba mucho lo que eran los estudios, ella dice *Todo hazlo y prepárate primero*. Entonces, siempre me estuvo como vigilando... Yo tengo anécdotas, en algún blog lo tengo escrito por ahí, de cómo te cambia la vida cuando tienes que migrar. En mi caso no me he reconocido como migrante, pero obviamente la situación me ha forzado. En un texto que presenté hace poco yo contaba esa parte relatando un poco esta invención de ser tejedora, pero de ideas porque yo no aprendí a tejer, cosa que es una parte importante para las mujeres wayuu y es importante también para no pasar hambre. Entonces yo me tuve que reinventar un poco porque no aprendía a tejer. Y ciertamente esta parte de la vida, uno vive esos ciclos de niña, mujer... toda esa parte que es importante para la familia y todo el énfasis en el estudio. En la juventud uno pasa por los ritos de iniciación, que por cierto fui castigada porque yo no comenté eso a tiempo a mi madre y decretó que iba a ser loca, luego me cortó el pelo... Pero entonces ella me trasladó a un internado y allá estuve tres años. (Comunicación personal⁵, 2021)

2.3.3. La comercialización del tejido

El tejido es fundamental para la mujer wayuu. Así me lo dijo la mujer encargada de la asociación de tejedoras, “las de aquí de El Rodeo todas, todas las mujeres son artesanas (...) aquí en este resguardo es eso porque no tenemos otra profesión, no tenemos en qué dedicar el tiempo” (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021). Y, así también, me lo manifestó una mayora, “aquí mi vida es tejer, yo no puedo sentarme sin hacer nada, a veces me pongo a coser ropa, después me pongo a tejer y tejer hasta que me dan las 10 de la noche, ese es mi oficio” (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021).

⁵ Entrevista realizada en el marco del proyecto de investigación SINHambre por los investigadores Claudia Puerta Silva y Esteban Torres Muriel.

Hoy en día, la venta de artesanías se ha convertido en la principal (y en muchas ocasiones la única) fuente de ingreso para las mujeres wayuu. Lo que antes eran tejidos realizados para satisfacer las necesidades del hogar, hoy son productos demandados por los mercados nacional e internacional que le han permitido a la sociedad wayuu adaptarse a la expansión del capitalismo y, en cierta medida, continuar como grupo (Cáceres Domínguez, 2020; Oxfam, 2014).

Particularmente, la comercialización del tejido ha hecho posible que muchas mujeres cuiden, sostengan y le den educación a sus hijos *a punta de mochilas, chinchorros y mantas*. Es decir, les ha dado una autonomía parcial que les ha permitido permanecer junto a sus hijos y cuidar de ellos, sin comprometer su sustento económico:

Yo a mi hija la crié haciendo mis artesanías, ese es mi trabajo. Antes yo trabajé en casa de familia, pero después de tenerla a ella nunca agarré trabajo en casa de familia, cuando me hice cargo de ella no volví a salir a ninguna más, ni pa' otras partes. De ahí me dediqué al tejido. Cuando eso vivía con mi esposo, pero el falleció, él trabajaba en fincas, cuidando ganado y eso. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Más aún, les ha brindado mayor independencia económica frente a sus parejas (en caso de tenerla), en tanto dejan de estar sujetas a lo que ellos consigan o quieran darles. Hecho que se hizo especialmente evidente en las palabras de una mayora, autoridad tradicional del resguardo, al momento de reprender a sus sobrinas por su desinterés con el tejido. Queriendo hacerles entender la importancia de aprender la técnica, les dijo: “este arte da la posibilidad de tener dinero con qué comprarse las cositas de uno y si el esposo se friega ¡uno no se friega con él!”

Adicionalmente, les dijo: “No voy a dejarles ganado, no voy a dejarles chivos, pero mi arte si se las dejo con amor”. Testimoniando que el tejido es, ante todo, una herencia ancestral (no en vano, ha sido una de las principales enseñanzas transmitidas durante el encierro). Según nos contó, ella aprendió a tejer a pesar de su madre, una mujer mestiza que, por lo mismo, rechazaba muchas de las prácticas indígenas. Y se hizo artesana gracias a otras mujeres, familiares y amigas wayuu, junto a quienes se sentaba por horas, observando y preguntando hasta que aprendió cómo hacer las mochilas, los chinchorros o las diferentes técnicas.

Figura 3*El tejido, una herencia ancestral*

Nota. Fotografía propia.

No obstante, con la inserción de las artesanías en el mercado, los canales de transmisión de la técnica se han ampliado. Complementando las enseñanzas de madres, abuelas y tías, ciertas instituciones ajenas han ofrecido espacios de formación a las mujeres wayuu, a través de los cuales buscan *perfeccionar la técnica* para mejorar la calidad de las artesanías y hacer de éstas productos competitivos que se ajusten a las exigencias del mercado. Anteriormente, estos espacios estaban encabezados por las comunidades religiosas, especialmente las monjas quienes además de enseñarles, promovían la comercialización de los tejidos (Gutiérrez de Pineda, 1984). Actualmente, el Servicio Nacional de Aprendizaje Sena ha asumido estos procesos en representación del Estado:

[La asociación de tejedoras se creó] porque a nosotras nos visitó el Sena y el Sena siempre brinda capacitaciones a las artesanas y por medio de eso hicimos varias capacitaciones para mejorar la calidad del producto en la mochila, en los chinchorros, sobre todo lo que es de artesanías. Para mejorar la calidad y tener más competencia porque como hay mucha competencia ahora, entonces nosotras tenemos que prepararnos también para meternos en la competencia con otros. Entonces de ahí fue que se conformó la asociación porque había la necesidad y nos ayudó mucho el Sena, nos ayudó meramente con los materiales, con los hilos, con las telas para hacer mantas (...) Después cuando terminamos el curso de esto del Sena, nos dieron los materiales pa' empezar a trabajar y así empezamos. Con eso fue que nosotros formamos la asociación, nos dijeron que era necesario tener una asociación para

que nos identifiquemos como artesanas porque si no tenemos una asociación, no nos iban a reconocer, a pesar de que éramos artesanas, pero no era reconocido. Y ahí nos ayudaron a salir, a exhibir, a hacer conocer las artesanías en diferentes ferias (...) (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Aún con todo, el tejido se volvió la forma de explotación laboral femenina predominante en la península, en tanto “se convirtió en una industria que salió del contexto cultural y simbólico propio del pueblo wayuu, para volverse una mercancía que es aprovechada más que todo por los intermediarios (Cáceres Domínguez, 2020, p. 21):

Lo que pasa es que hay señoras que vienen de La Alta y traen unos chinchorros y ellas por la necesidad lo venden en trescientos, doscientos y hasta en cien mil pesos ¿verdad? Y uno sale al pueblo a venderlo y como ellas lo traen barato entonces ya no nos quieren dar lo que nosotras pedimos que si es sencillo son 600 y si es grande se venden por un millón (...) En la papelería que yo trabajaba [allá en Barrancas] venían unas mujeres de por allá y yo quedaba así [expresión de asombro] de ver cómo regalan su trabajo. De pronto por la necesidad de que tenían los niños y no tenían qué llevarle y lo que le dieran a ellas se lo llevaban pa’ no regresar con sus cosas pa’ allá otra vez, ellas la mal vendían ahí. Y esa señora las vendía en \$60, en \$70, un producto que ella compró en \$20 mil pesos. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Dadas la alta oferta de productos y la necesidad de las mujeres, se han establecido precios muy por debajo de lo justo que no reflejan las horas de trabajo invertidas en la elaboración de las artesanías, a lo que se suma que no es una fuente estable de ingresos. Para poder garantizar unos recursos mínimos, las mujeres deben permanecer todo el día tejiendo y abandonar sus demás responsabilidades:

Imagínate tú, el tiempo sentado ahí, una inflamación porque uno todo el día ahí sentado tejiendo, uno se inflama. Y que el tiempo de que tengo que hacer la comida, tengo que estar pendiente de los niños, tengo que... porque hay unas que tienen sus pelaitos pequeños y así se pasan todo el día tejiendo. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Cuando se dedica uno todo el tiempo en el tejido, se hacían cuatro mochilas al mes y cuando se tenían otras actividades, se hacían una o dos mochilas. Hay mujeres que a veces entregan tres o cuatro mochilas porque no hacen nada, ponen a otras personas ahí, a las hijas, a las mamás, a alguien que las ayude en la cocina, en todo lo de la casa y nada más se dedica a hacer eso, se dedica a tejer y tejer y en dos días, de pronto, termine una mochila, o tres días, cuatro días, eso es lo que se echan en una mochila si le dedica el tiempo. Pero nosotros haciendo varias actividades, a uno no le rinde nada. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

El tejido es, entonces, el reflejo de los cambios que han experimentado las mujeres bajo las nuevas condiciones impuestas por las dinámicas de la modernidad y el desarrollo. La autonomía y el poder que adquieren se diluyen ante la sobrecarga de trabajo que deben asumir para garantizar su subsistencia y la de sus hijos. En este mismo sentido, bajo los arreglos matrifocales la vida se constituye y ordena alrededor de la mujer, pero también es ésta quien debe asumir los trabajos productivo y reproductivo que posibilita su sostenimiento. Siendo así, las mujeres dejan de depender de su familia extensa, pero empiezan a depender de un mercado laboral precarizado con nulas garantías de seguridad y del asistencialismo institucional que, como lo desarrollo en los próximos capítulos, limita la sostenibilidad de sus hogares.

3. El cuidado alimentario: sacar la vida adelante

3.1 La Sierra y el tejido comunitario, de cuando “la vida era más difícil, pero la felicidad más auténtica”

Yo aquí no tengo cultivo de nada, pero en la sierra si solía tener. Yo me vine pa' acá a vivir con el papá de mis hijos que si es de acá de El Rodeo. Mi familia todavía tiene terreno en la sierra, siembran yuca... Cuando yo era chiquita uno comía lo que se siembra: ahuyama, malanga, frijoles, guineo y la carne, allá si hay bastantes carnes de animales, por lo menos: cauquero, pavo, iguana, conejo, todo eso se cazaba. También había frutas, mango, maracuyá, guanábana, guayaba ¡No'ombe! Eso si me gustaba de antes, por allá por la sierra. Había caña, uno hacía la panela ahí mismo con la caña, no había necesidad de estar comprando panela, sino que uno mismo lo hacía, mi mismo papá lo hacía en una vaina pa' hacer panela y también sembraba maíz, hacíamos chicha con panela. Mejor dicho, allá no es de que uno va a estar pasando necesidades de comida, no. Y con la misma malanga que él cosecha, el saca su bulto de malanga, va, la vende y con eso trae arroz, manteca, o sea, lo que hace falta. Eso lo hacía él, bajaba el pueblo a vender su cultivo y venía con carne de res, de cerdo, queso, mantequilla, arroz, lo que se necesita lo traía. Cuando eso éramos cinco los hijos de él, mi mamá y mi papá. Mi papá trabajaba la tierra y mi mamá cocinaba, ella prepara las cosas, hacía unas buenas y sabroso de sopas porque les echaba bastantes verduras, bien espesas, se le echa bastante cilantro y ají ¡veaaa y eso sí queda sabroso! Tú sabes que uno antes no tenía nevera, nada de eso y menos en la Sierra, sino carne asoleada y así es más sabrosa, después de que se le echa buena sal y sol, eso no se te daña, queda sequiita y lo van preparando pedacito por pedacito. La sopa era la comida que más me gustaba, la sopa espesa con bastante verdura y carne seca. Antes comíamos como tres o cuatro veces al día, al desayuno; a las 10 uno tenía que estar comiendo cualquier fruta, mango, banano, piña o guanábana porque eso había de todo cuando éramos pequeños, allá en la Sierra. Pero ahora, mi papá si tiene yuca, aguacate, malanga, pero como vive más acá en la casa que allá en la sierra... en cambio cuando eso vivíamos más tiempo allá en la Sierra, entonces había más tiempo para estar cuidando porque eso hay que cuidarlo, si no

llegan los animales y empiezan a destruir todo. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Rápidamente entendí que La Sierra ha ocupado un lugar central en el sostenimiento de la vida de las comunidades ubicadas en el valle del río Ranchería. Es común escuchar las historias de infancia que rememoran esos tiempos en los que todo giraba en torno a la Sierra. Cuando todos se sentaban en la madrugada alrededor del fogón y escuchaban las historias de los viejos, mientras las madres completaban hasta tres rondas repartiendo café. Tiempos en los que el sentido de la organización wayuu podía compararse con el tejido, pues “los wayuu [tejían] todo: sus cercas y sus mochilas, sus techos y sus reciprocidades, sus alianzas y sus chinchorros, sus sueños, sus actos, y las acciones de la naturaleza.” (Correa, 2017, p. 192)

Figura 4

El fogón wayuu



Nota. Fotografía propia

Priorizando lo colectivo bajo un sistema de parentesco arraigado en el territorio ancestral (Cáceres Domínguez, 2020), esta sociedad indígena se ha organizado regida por el principio de solidaridad (Quintero Salazar & Macías, 2007):

Los valores que transmitían los viejos antes, ya no los hay. Esos son los valores axiológicos del ser humano que son el respeto, la solidaridad más que todo porque la gente antes era muy solidaria, le pasaba algo a alguien y estaban ahí pa' colaborar en lo que uno podía

hacer... la sinceridad, la honestidad. Y eso se ha ido perdiendo poco a poco. (Comunicación personal, hombre wayuu, 2021)

Así, han tejido relaciones de interdependencia, a partir de un “conjunto de actividades, trabajos y energías interconectadas en común para garantizar la reproducción simbólica, afectiva y material de la vida” (Navarro & Gutiérrez, 2018, p. 48). De manera integral, los wayuu han vinculado el mundo social, cultural y espiritual con el territorio y los ecosistemas. Garantizan así los alimentos, y por ende la vida, a través de la articulación entre el trabajo colectivo, la construcción de caminos, el uso comunal de los recursos naturales, el desarrollo de una economía local mixta y la provisión de cuidados alimentarios. En palabras de Micarelli (2018),

Las dinámicas profundamente sociales de la producción, preparación, intercambio y consumo de alimento son además un medio para concebir y relacionarse con el mundo. Para muchos pueblos amerindios, estas dinámicas están vinculadas con el mantenimiento de la vida en general. Es más, cuerpo, sociedad, conocimiento y territorio emergen simultáneamente del trabajo productivo y de cuidado, por lo tanto no es pertinente verlos como ámbitos separados. (p. 126)

Respecto al trabajo colectivo, Gutiérrez de Pineda (1984) distingue dos tipos según su finalidad. Por un lado, están aquellos trabajos que buscan beneficiar a un individuo y a su familia inmediata, por ejemplo, mediante el cultivo de la parcela, la recolección de la cosecha o la construcción de rozas para la siembra, cercas para las sementeras o viviendas. Ante la imposibilidad de hacerlo por sí sola, la familia acude al principio de reciprocidad al solicitar la cooperación de la comunidad. A cambio, asume el costo de la construcción brindando alimentos y bebidas a quienes le ayudan. Al final, la obra resultante es propiedad privada individual o familiar.

Por otro lado, están los trabajos movidos por el interés común, en tanto buscan el beneficio de toda la comunidad o, como mínimo, de un conjunto parental. Para llevar a cabo, por ejemplo, la construcción de represas, jagüeyes o cementerios, se realiza una distribución de los costos y la ejecución del trabajo entre los interesados. Concretamente, las familias involucradas se turnan la

responsabilidad de brindar el alimento y las bebidas a los trabajadores de la obra que, una vez finalizada, será de carácter de comunal en su utilización.

Es gracias a estos últimos que se da la construcción de caminos. Históricamente, todos los wayuu han tenido derecho al “tránsito por los territorios claniles y a su utilización para la vinculación de unos territorios con otros cuando se interpone uno ajeno” (Gutiérrez de Pineda, 1984, p. 216). Esto, debido a que las condiciones ecosistémicas de La Guajira generan una disponibilidad estacional de recursos que hacen de la movilidad un elemento central para la subsistencia de la población wayuu. Dado que es a través de los caminos que se garantiza dicha movilidad, estos son considerados bienes comunes cuya apertura es un ejercicio de interés común fundamental para conectar y posibilitar el bienestar en la península.

Figura 5

Los caminos, arterias del territorio



Nota. Fotografía propia

En este mismo sentido, ha existido un ordenado uso comunal de los recursos naturales como las fuentes de agua, los bosques y los pastos, en tanto son considerados como fundamentales (Correa, 2017). Ordenado, dado que los derechos de uso se ven limitados o ampliados según las relaciones sociales y territoriales de las parentelas. El dominio de un grupo familiar sobre un territorio no le concede derecho de uso exclusivo sobre los recursos que abarca, pero si le otorga un mayor control sobre los mismos (Gutiérrez de Pineda, 1984; Cano Correo et al., 2010; Cáceres

Domínguez, 2020). De igual manera, el apoyo mutuo que sustenta las relaciones entre parientes y amigos posibilita el flujo de bienes como semillas o animales en forma de regalo.

Es a partir de estos recursos naturales que los wayuu han desarrollado una economía local de subsistencia basada en la cooperación (Rivera Gutiérrez, 1991) y caracterizada por la diversificación de las actividades productivas (Oxfam, 2014; Cáceres Domínguez, 2020; Sierra, 2016). Estas forman “parte de un conjunto flexible y diverso que se modifica y que integra elementos dependiendo del espacio y el tiempo en el que se desarrolle, pero siempre en procura de la perdurabilidad de su cultura y su organización social” (Cano Correa et al., 2010, p. 45). En concreto, las principales actividades productivas de los wayuu han sido la crianza y el pastoreo de especies caprinas y ovinas, la horticultura, la recolección de frutos y hierbas silvestres, la cacería, la pesca artesanal propia de las zonas costeras y el comercio (Cano Correa et al., 2010).

En últimas, todos estos elementos buscan asegurar los alimentos, pero es sólo a través de la provisión de cuidados que se completa el tejido de la vida comunitaria wayuu, tal y como lo planteo en el siguiente apartado. De esta forma, este pueblo indígena ha construido y mantenido un sistema de valores que le permite relacionarse con el mundo desde la conciencia de ser parte de un tejido de interdependencias (Gombay, 2005), en el que los territorios, las personas, los animales, las plantas y los ecosistemas se encuentran finamente articulados. Como bien lo retrata Correa:

Dichos vecindarios, donde residen familias extensas de hasta 300 miembros, son un sistema de rancherías que albergan unidades familiares de parientes uterinos, las cuales conforman un grupo de residencia definido por un cementerio, una red estrecha de cooperación en torno al pastoreo, la pesca y la horticultura, y el derecho de acceso a una fuente de agua local, derivado de la precedencia en su uso [...] Existe una correlación ecológica entre la distribución de estos vecindarios y el mosaico de ecosistemas guajiros, y ella permite sectorizar la península desde el punto de vista de los asentamientos wayúu. Los wayúu complementan su patrón residencial con por lo menos una ranchería alterna para usar durante el verano, en la cual reside generalmente un núcleo de la misma línea de parientes uterinos. Este sistema poli-residencial define, por su parte, un esquema migratorio familiar de por lo menos dos traslados al año, generalmente desde la Alta y Media Guajira, hacia la

Baja o las inmediaciones de los centros urbanos, y el retorno con la estación de las lluvias. (2017, p. 190)

3.2 El cuidado alimentario, “ganar valor a través del valor que uno le da a los otros”

3.2.1 Los cuidados alimentarios, una definición en construcción

Fue a través de la muerte que empecé a entender cómo las mujeres wayuu han sacado la vida adelante. Durante mi estancia en El Rodeo falleció Samanta, integrante de la familia que me acogió mientras realizaba mi trabajo de campo. Ella se encontraba viviendo en Colombia y decidió viajar a Venezuela para visitar a su madre y varios de sus hijos, pero en el trayecto se contagió de covid-19 y al llegar a Maracaibo murió. Dado que su cuerpo se encontraba en el vecino país y las restricciones ocasionadas por la pandemia impedían el encuentro masivo de personas, el entierro se hizo lejos de su territorio ancestral (El Rodeo) y el velorio se vio fuertemente trastocado, convirtiéndose en nueve días de oración con la compañía ocasional de familiares y amigos.

En contraste, Julia me contó sobre el entierro de su madre Mariana, para el cual llegaron buses desde Venezuela llenos de familiares, además de largas filas de carros provenientes de otras partes de la península. En suma, hubo una gran cantidad de asistentes quienes fueron alimentados, en gran medida, gracias a las donaciones brindadas por su red extensa de parientes y amigos que consistían en bultos de maíz y azúcar, reses, chivos y demás animales. Efectivamente, tras la muerte de Samanta fueron pocos los carros que llegaron y nulos los buses estacionados en la ranchería, sin embargo, había una sensación de que la familia no se encontraba sola en su dolor. De manera silenciosa y sin entender muy bien cómo, poco a poco la cocina se fue llenando de alimentos y las comidas preparadas fueron adquiriendo nuevos colores, sabores y texturas. Familiares y amigos les brindaron azúcar, café, pavo, ubre de vaca, hueso de res, tomates, pepinos, cebolla larga, guineo, bananos y demás alimentos por medio los cuales le decían “estamos con ustedes”.

El énfasis del marco de seguridad alimentaria en la disponibilidad de y el acceso a los alimentos a través de la compra, ligado a la priorización de la calidad e inocuidad de los mismos en lo referente al consumo, deja poco espacio para abordar la complejidad del sistema alimentario.

La comprensión de las lógicas que moldean el acto de comer se ve limitada bajo este y otros marcos conceptuales que preponderan en los estudios alimentarios, pues la dimensión cultural suele reducirse a las “preferencias alimentarias” dejando de lado las esferas social y espiritual. Entender las causas del repentino aumento en la disponibilidad de alimentos que tuvo la familia en El Rodeo implicó, entonces, el uso de un marco alternativo que me permitiera reconocer el sistema alimentario no sólo como el conjunto de elementos y actividades relacionados con la alimentación, sino también como el reflejo “de los ideales, valores, símbolos y experiencias vividas por un pueblo, a la vez que [como] un sistema general e íntimo de comunicación cultural, que subraya el interés común por la seguridad y la supervivencia colectiva” (Khare, 1988 citado en Pérez & Alcaraz, 2007, p. 72).

Razón por la cual me posiciono desde la noción de *cultura de la comida* (meal culture), un nuevo paradigma que emerge ante la necesidad de abarcar las dimensiones ambientales y socioculturales del sistema alimentario (invisibilizadas desde la nutrición y la agricultura), a partir de las relaciones de género (Swentzell et al., 2015). El cual abarca todo el ciclo dinámico desde el campo hasta el plato, en tanto “se refiere a las prácticas de crear y relacionarse con las comidas en términos de obtener, preparar, cocinar, probar, compartir y conservar una comida” (Brückner, 2020, p. 37). Incluyendo, “el contexto cultural más amplio, el entorno social y la estructura de una comida como un sistema de comunicación” (Swentzell et al., 2015, p. 117).

Figura 6

El maíz como medio de comunicación cultural



Nota. Fotografía propia

Así pues, desde este encuadre teórico me es posible leer los sentidos, significados y las relaciones escritas entre líneas a través de la comida. Los mismos que Nájera Nájera y Lozano Santos (2017) exponen al explicar el papel de la comida en los ritos fúnebres de los wayuu. La muerte es el hecho más importante que vincula al wayuu con un territorio y un matrilineaje, debido a lo cual éste se abstiene de vender o consumir su rebaño, aún en tiempos de crisis, acumulándolo y preservándolo para sus funerales y su posterior disfrute en el más allá (Perrin, 1980; Goulet, 1981; Saler, 1986; Guerra, 2002; Rivera, 1990-1991 citados en Nájera Nájera & Lozano Santos, 2017, p. 13). Tras la muerte ocurren dos grandes rituales funerarios wayuu: el primer y segundo entierro, los cuales propician un desplazamiento masivo de familiares y amigos hacia la ranchería del difunto donde, por varios días, su parentela les reparte en forma de comida los chivos dejados por el fallecido (Cáceres Domínguez, 2020, p. 12).

Figura 7

Cementerio de un matrilineaje en la Alta Guajira



Nota. Fotografía propia

Particularmente, los autores advierten que en el segundo entierro confluyen, tras realizarse la exhumación, la carne destruida del muerto, la carne del clan (*eirruku*) que se congrega para dicho evento y la carne del ganado vacuno y caprino que es sacrificado, cocinado, repartido y consumido de manera abundante y continua entre los asistentes al ritual. Carnes que son curadas (refiriéndose al proceso culinario de salar o ahumar la carne para que pierda su humedad y se conserve por mucho tiempo), literal y metafóricamente, mediante las prácticas de preparación, reparto y

consumo que se llevan a cabo durante el ritual. En otras palabras, plantean que las prácticas culturales en torno al alimento que tienen lugar en este entierro permiten la inserción de la parentela del difunto en una red de reciprocidades sociales que, a fin de cuentas, “curan la carne del individuo, del clan y del grupo en general para perpetuar su existencia” (Nájera Nájera & Lozano Santos, 2017, p. 30).

Figura 8

Proceso de curación de la carne



Nota. Fotografía propia

En concordancia con esto, desde la noción de *cultura de la comida* se entiende que “la interacción humana está profundamente arraigada en la construcción social de las comidas. Las relaciones humanas comienzan con beber y comer juntos” (Swentzell et al., 2015, p. 116). Lo cual se ve ampliado ante la comprensión de que “las comidas son los símbolos materializados de las redes sociales y las mujeres han sido y de alguna manera siguen siendo las dueñas de este sistema de interacción social” (Swentzell et al., 2015, p. 116). Para el caso de los entierros wayuu,

Las mujeres [son] las artistas en la cocina ritual, quienes se encargan de la transformación de esta carne sacrificada para su consumo. Conocimiento, creatividad, generosidad, sazón, buena proporción y cálculo, son algunas de las características que deben tener estas mujeres a la hora de asumir esta responsabilidad. Salar la carne es el primer paso en el tratamiento

de este alimento, y de esta curación básica se desprenden la diversidad de preparaciones culinarias con que estas indígenas alimentan a sus comensales durante el tiempo que dura el ritual (...) Ciertas partes descuartizadas del animal sacrificado y sus vísceras son transformadas y enmarcadas dentro de cuatro categorías culinarias que son: lo frito (juriicha), lo cocido (ashujuushi), lo guisado (kisaawa) y lo asado (asijuushi). Así, surgen platos como el friche, carne de chivo frito, acompañada de bollos (yajá), hechos hoy en día con harina de maíz precocido; sopa de carne de chivo, ovejo o res con yuca (ai), ahuyama (wüirü) y bollos; y carne asada, servida con arroz (roo) y otros tubérculos. Pero como las mujeres saben que este ritual durará varios días y que seguramente les tocará emprender un largo viaje hacia el otro cementerio donde entierren los restos exhumados, ellas curan otras porciones de carne, en el sentido estricto de esta palabra, y la convierten en siina (cecina) sobre los cactus, ramas de árboles o cualquier otra superficie que les permita su exposición al aire y al sol (Nájera Nájera & Lozano Santos, 2017, p. 21-22).

De esta manera, gracias al alimento y a la mediación que ejercen como gestoras del mismo, las mujeres rematan el tejido comunitario que garantiza la sostenibilidad de los matrilineajes. Mediación que se materializa en la provisión de cuidados alimentarios, es decir, en la realización de ciertas actividades genéricas que se enmarcan dentro del sistema alimentario y buscan

mantener, perpetuar y reparar nuestro *mundo*, de manera que podamos vivir en él lo mejor posible. [Partiendo de que] este mundo comprende nuestros cuerpos, nosotros mismos y nuestro entorno, elementos todos que buscamos enlazar en una red compleja, para el sostenimiento de la vida. (Joan Tronto, 2009 citada en Da Silva Vieira & Fuentes, 2017, p. 4)

Concretamente, con cuidados alimentarios me refiero a aquellas actividades que buscan el consumo de la comida (figura 9), incluyendo el aprovisionamiento de energía, alimentos, condimentos, agua y tecnologías:

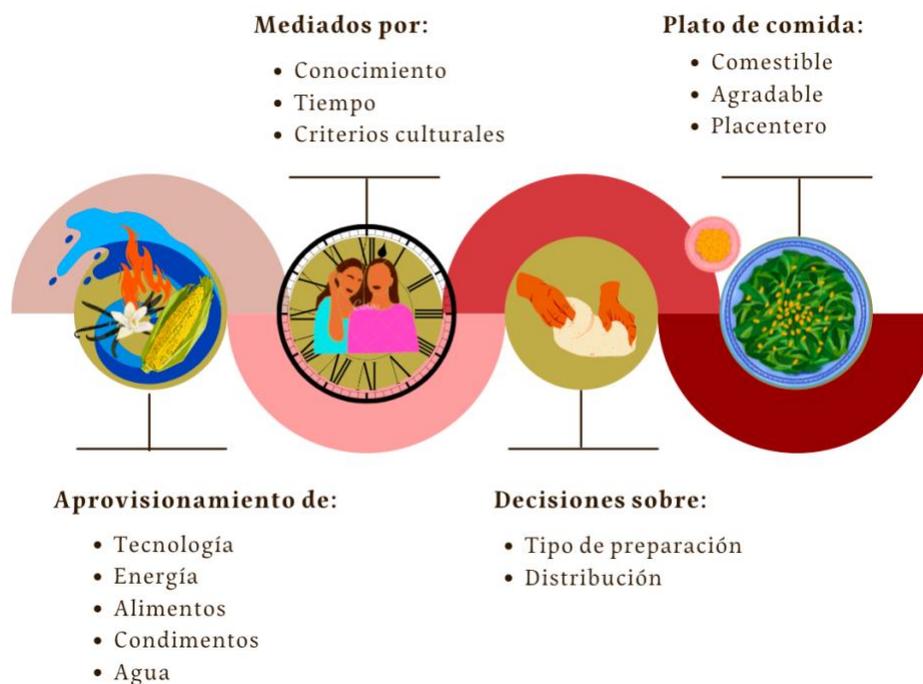
El agua la conseguíamos con burro en un arroyo de aquel lado [señala] que se llama Jiguerón. Eso es lejos, nosotros nos echábamos media hora bajando y subiendo, era peor

todavía porque es un cerro subiendo, es feo... y por las piedras uno tenía que caminar con cuidadito. Eso es lejos, debe ser como de Guayacanal a aquí, pero el camino es feo. Y la leña también era trabajo... (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Estos elementos que son transformados gracias a la intermediación de los conocimientos, el tiempo y los criterios culturales de quien realiza y decide respecto a la preparación de la comida y la distribución de la misma. De manera tal que el plato de comida cumpla con los requerimientos culturales y sociales que lo hacen comestible, agradable e, incluso, placentero (Swentzell et al., 2015).

Figura 9

La provisión de cuidados alimentarios



Nota. Elaboración propia

En suma, teniendo en cuenta esta definición y los planteamientos expuestos desde el marco de *cultura de la comida*, es posible establecer que al ser las responsables del trabajo doméstico, las mujeres wayuu son también las principales proveedoras del cuidado alimentario dentro de las parentelas. Sin embargo, es importante entender que estos cuidados trascienden su función nutricional, puesto que en los actos de distribuir y preparar el alimento o la comida éstas mujeres

toman una serie de decisiones centrales para la construcción del sistema alimentario, en tanto, consolidan los valores y las relaciones y prácticas socioambientales sobre los cuales este se sustenta.

“Comer es la incorporación de la naturaleza” dijo Teherani-Krönner (2021) para ilustrar cómo al cocinar se establece una de las primeras relaciones entre naturaleza y cultura. Por lo que cuando abordamos la preparación de comidas, una de las principales actividades enmarcadas dentro de los cuidados alimentarios, hablamos también de prácticas concretas de cuidado socioecológico. Estas son expuestas por Brückner (2020) quien las clasifica en cuatro grupos: cuidado por la biodiversidad y el sistema alimentario local, cuidado de los espacios alternativos para la provisión de alimentos, cuidado propio y de la comunidad, y cuidado ecológico. Argumentando, además, que “ser capaz de construir, realizar y sostener estas formas de cuidado puede traducirse en soberanía alimentaria” (p. 128). En este sentido, retomo esta clasificación para resaltar el alcance de la cocina en la constitución de la sociedad wayuu y dar cuenta de lo que se pone en juego a través de sus fogones.

3.2.1.1. Cuidado por la biodiversidad y el sistema alimentario local

El cuidado de la biodiversidad y del sistema alimentario local se ve reflejado en el rechazo a las formas de alimentación y cultivos coloniales (Brückner, 2020). Si tenemos en cuenta que la sostenibilidad del sistema alimentario deviene de culturas y ecosistemas sostenibles (Kuhnlein, 2014), es posible entender la crisis alimentaria que vive el pueblo indígena wayuu (Colombia, Corte Constitucional, 2017). El proceso de urbanización, que a su vez responde a poderes hegemónicos globales, ha ocasionado una paulatina transformación en la alimentación indígena. Las dietas pasaron de comprenderse de diversos vegetales, proteínas y frutas producidos, cazados y recolectados localmente a constituirse de arroz, maíz, azúcar y café, de los cuales sólo el maíz es producido por algunas parentelas (cuando las lluvias lo permiten). Hay mayor dependencia a la compra-venta de alimentos y menor uso de la biodiversidad local, lo cual deviene en la pérdida de alternativas para acceder al alimento, hecho crítico en un contexto donde la diversificación es un factor crucial para la supervivencia. Es por esto que, mediante el uso de ingredientes locales, la

selección de recetas tradicionales y una postura crítica frente a los alimentos que ofrece el mercado, las mujeres protegen el sistema alimentario y la biodiversidad local.

Si les dan un huevo, el niño no lo quiere comer porque no les gusta, la leche no la toman porque no les gusta, entonces vienen y hacen una mazamorra, echan una agüita, y eso es lo que le dan al niño. Y eso no lo nutre... Yo siempre he tenido el carácter de decirles: “Esto no alimenta a un niño, de que usted haga una mazamorra bien hecha hágala, pero désela que sea una mazamorra especita, le echan la leche pa’ que se la tomen”. Porque hay personas que quieren es comer el pan, la gaseosa y el frutiño, eso es lo que yo he visto, no es porque yo lo quiera decir, es porque en varias casas lo llegué a ver. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Figura 10

Las tiendas y la compra de alimentos



Nota. Fotografía propia

Este trabajo me ha enseñado muchas cosas. A preparar los alimentos porque tú sabes que uno trabaja con una minuta, un patrón que uno no tenía anteriormente. Por lo menos, en la mayoría de nosotros los wayuu, uno hace na’ más el arroz blanco y el arroz de fideo, o arroz de fríjol o arroz de cecina y carne con arroz; pero, en cambio, mientras uno tiene la minuta aquí, uno prepara su arroz de zanahoria, arroz de pimentón, arroz de cilantro, arroz de

ahuyama, ensalada de payasito, jugo. Yo antes no sabía preparar esas cosas, a pesar de que lo veía y lo comía. Uno antes era “ay, no hay caldo maggi, si no hay maggi entonces no sale sabroso”, pero eso no es así, ya por lo menos yo te puedo preparar una comida sin maggi. Uno ya se acostumbra a preparar un guiso sin usar maggi, uno tiene que echarle bastante verdura, ají, pimentón que es el que da más... hasta lo que es salsita, los sobrecitos de salsita, ya eso no lo consumimos. También he aprendido cómo es el punto de sal, de azúcar, de aceite; no hay porqué echarle tanto azúcar, sino por buen punto y con la sal es lo mismo porque no está bien echarle mucha sal. (Comunicación personal, madre comunitaria, 2021)

Figura 11

Achiote, colorante natural wayuu



Nota. Fotografía propia

3.2.1.2. Cuidado de los espacios alternativos para la provisión de alimentos

Este tipo de cuidado se manifiesta en “la creación de espacios alternativos para el abastecimiento de alimentos [...] más allá de la arena del mercado” (Brückner, 2020, p. 130). Como lo desarrollo en el siguiente apartado, la creación de relaciones es fundamental en este aspecto. De igual manera, conservar los conocimientos respecto al uso sostenible de los ecosistemas permite conservar alternativas de abastecimiento, tales como la recolección de frutos silvestres o la domesticación de los mismos. Desde los más pequeños actos y decisiones para gestionar la cocina, las mujeres pueden generar espacios de resistencia a las imposiciones del mercado. Bien sea recogiendo y sembrando las semillas del pepino y el tomate que esporádicamente ingresan a sus

cocinas o teniendo animales propios como la gallina y la cabra para acceder a huevos y leche. Resistencia que algunas mujeres continúan fomentando, a pesar de las condiciones ambientales que tanto lo dificultan:

Hay muchas cosas que uno tiene que enseñar como madre comunitaria, a los padres decirles que tienen que sembrar ellos mismos lo que es la ahuyama, eso tienen que ayudar a nutrir, tu licúas la ahuyama con leche y eso es sabrosísimo, hasta sin licuarlo porque anteriormente tampoco existían casi licuadoras, sino que uno mismo lo batía con una cuchara, machacado con leche eso también te nutre. Entonces uno mismo le explica al padre que eso tiene que ser así y tienen que hacer huerta por lo menos con las medicinas, las verduritas, las mismas frutas. Mira ese que tengo es ibuprofeno [señala con la mano], esa que estás viendo y cuando te da fiebre, una toma de esas calienticas pa' acostarte. Yo tengo las cercas dañaditas y viejas entonces no puedo sembrar porque yo tenía mi siembra de aquel lado, pero ya no porque se meten los chivos, se mete hasta el burro aquí. Entonces uno mismo le dice también a la mamá que el niño tiene que tener una huerta en la casa, por ahora, como todo es en casa, uno en la llamada les dice que tengan huerta casera que incluye lo que es el orégano, el paico, el ibuprofeno, el limón; en la otra huerta, lo que es de alimento, se coloca tomate, ají, pimentón, cebolla, cebollín, zanahoria, remolacha. Ellos mismos deben conseguir sus semillas, por ejemplo, uno cuando compra su ají o pimentón, uno recoge la semilla y, ahí mismo, siembra. Aquí es fácil cultivar todas esas cosas mientras haiga el agua, pero a veces no llega el agua y por eso estamos así que uno no siembra casi, además el agua aquí es saladita, no es dulce como la del pueblo, y eso no te ayuda mucho a la siembra. (Comunicación personal, madre comunitaria, 2021).

3.2.1.3. Cuidado propio y de la comunidad

Preparar una comida puede ser tan sencillo como tomar un sobre de sopa instantánea, prender la estufa, calentar dos pocillos de agua, verter el sobre en el agua, revolver y esperar cinco minutos a que hierva. O puede ser tan complejo como poner a remojar maíz con un día de anticipación, prender el fogón de leña, poner a calentar una olla llena de agua y mientras tanto moler dos veces el maíz remojado. Posteriormente, echar el maíz molido en agua y colarlo hasta

separar la parte dura del agua de maíz. Echar la parte dura al agua caliente sin dejar de revolver y paulatinamente verter el agua de maíz. Finalmente, dejar hirviendo por más de una hora sin dejar de revolver, bajar la olla del fogón, adicionar panela o azúcar, revolver y servir. En total, la mujer invierte aproximadamente tres horas cocinando la chicha, realizando grandes esfuerzos físicos que incluyen estar parada por largo rato al calor del fogón ¿por qué prepararla entonces? Porque la chicha es la comida que ha alimentado al pueblo wayuu, generación tras generación; porque de la olla no comen una, sino treinta personas; porque le recuerda a su madre y abuela; porque cuenta con la ayuda de sus sobrinas, hijas hermanas y primas cuando la tarea se hace difícil; porque esta le confiere identidad a ella y a su grupo. Y porque, a fin de cuentas, la chicha es lo último que queda antes de que llegue el hambre.

Figura 12

Preparación tradicional de la chicha



Nota. Fotografía propia

Cuando se decide qué cocinar se pone en juego la transmisión de conocimientos, la remembranza de los ancestros, el fortalecimiento de determinados valores, la posibilidad de comer junto a otros y, con ello, la consolidación de afectos (Teherani-Krönner, 2021). En definitiva, se pone en juego la posibilidad de generar un sentido de pertenencia con la familia, la comunidad y el territorio. Por lo que, al brindar y cocinar los alimentos y compartir destrezas y conocimientos con los demás, las mujeres establecen una dinámica de cuidado mutuo, en vez de cuidado individual (Brückner, 2020), que garantiza su protección y la de sus parientes.

3.2.1.4. Cuidado ecológico

Hoy en día, la sostenibilidad del sistema alimentario wayuu se ve limitada debido a la erosión de la biodiversidad de especies de animales y plantas, tanto silvestres como cultivadas; las escasez de agua como resultado de sequías prolongadas y el deterioro de las fuentes de agua del territorio; la contaminación de tierras, bosques, agua y especies alimenticias por el desarrollo minero, las fumigaciones aéreas y la fuerte intervención antrópica; y el cambio climático (Kuhnlein, 2014, p. 2418). Lo cual ha ocasionado, junto con el conflicto armado y el despojo de tierras, el deterioro de los sistemas productivos y las economías tradicionales paralelo a la expansión del sistema económico y alimentario colonial y neoliberal (Micarelli, 2018).

Figura 13

El agua como vida y escasez



Nota. Fotografía propia

Ante la crisis ambiental y climática, la preocupación por las ecologías cambiantes y la disponibilidad y calidad de los recursos naturales es fundamental (Brückner, 2020). En este sentido, las mujeres se convierten en actores centrales dentro de estas crisis. Dado que cocinar implica la gestión de los recursos naturales, las prácticas, los conocimientos y la toma de conciencia sobre las transformaciones alimentarias impuestas son fundamentales para cultivar “la responsabilidad de nutrir relaciones saludables e interdependientes con la tierra, las plantas y los animales” (Micarelli, 2018, p. 136). Relaciones que se construyen cotidianamente mediante pequeñas acciones, pero que

ante la crisis cada vez más generalizada han implicado procesos de resistencia más amplios; dentro de los que se incluyen los feminismos territoriales entendidos como:

Las luchas territoriales-ambientales que son lideradas por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, y que se centran en la defensa del cuidado del territorio, el cuerpo y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo y los extractivismos. Las propuestas se basan en una visión de la continuidad de la vida articulada a sus territorios. Plantean como eje central la defensa de la vida, partiendo de sus prácticas y relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de lo humano con lo no humano. De igual manera, proponen la defensa de actividades cotidianas de subsistencia, de autonomía alimentaria y de sus modos de vida. (Ulloa, 2016)

La cocina es, entonces, un espacio fundamental para la soberanía alimentaria y otras soberanías (Micarelli, 2018). No sólo porque posibilita la configuración del carácter común de los alimentos (como lo expongo más adelante); sino también porque permite la provisión de diferentes cuidados socio-ecológicos enmarcados dentro del cuidado alimentario. Se garantiza así, el sostenimiento de la vida dentro de un proceso de reproducción socioétnica (Puerta Silva, 2020). En el siguiente apartado, me centro en la distribución del alimento y la comida como una práctica esencial del cuidado alimentario, a través de la cual las mujeres hacen del alimento un bien común, ampliando las posibilidades de acceso al mismo, pero también fortaleciendo la red de apoyo que poseen ellas, sus hijos y el resto de sus parientes.

3.2.2 “Brindar” como eje central del sistema alimentario

Comas d’Argemir (2017) plantea que, en contextos sociales como el parentesco, la amistad y otras redes más amplias, el cuidado puede ser proporcionado como don o reciprocidad. En su sentido más puro, el don es todo aquello que se da sin garantías de devolución, partiendo de un principio moral: “la persona que da tiene la seguridad de que la otra persona haría lo mismo respecto a ella, [aunque] no necesariamente lo haga. [De modo que] cada uno aporta según sus posibilidades y recibe según sus necesidades” (Comas-d’Argemir, 2017, p. 23). En otras palabras, es la ayuda mutua por excelencia “que ejercemos constantemente pero que a menudo somos

incapaces de identificar porque se inscribe en el día a día y transita por vínculos sociales de proximidad” (Comas-d’Argemir, 2017, p. 23). La reciprocidad, por su parte, “es el don diferido en el tiempo. Entre el momento en que recibimos el don y el momento en que lo devolvemos nos sentimos en deuda” (Comas-d’Argemir, 2017, p. 24), dado que éste se concede y recibe partiendo de un sentido de responsabilidad social que se fundamenta en el principio de “dar, recibir y devolver”.

Por consiguiente, los cuidados suministrados como don o reciprocidad se sustentan en principios morales que tienen como objetivo el interés común. Aunque, estos no sólo se inscriben en lógicas de solidaridad familiar y comunitaria, sino también en las obligaciones de género y de parentesco. En el marco de los cuidados, tanto el don como la reciprocidad tienen género, pues la obligación de darlos y el derecho a recibirlos se establecen de manera diferencial para hombres y mujeres, siendo estas últimas las principales responsables de su provisión. Así pues, hablar del cuidado implica entender que a través de los dones y las reciprocidades que conceden, las mujeres reafirman una serie de valores comunitarios y refuerzan determinadas relaciones de poder, al mismo tiempo que crean nuevos lazos o refuerzan los ya existentes (Comas-d’Argemir, 2017; Stack, 1997).

En este sentido, “brindar” comida o alimento puede ser concebido como una práctica de cuidado (don) alimentario fundamental para la vida común. Ya que compartir el alimento o la comida permite el sostenimiento y la creación de vínculos sociales que aumentan los sentidos de comunidad y colectividad, fortaleciendo así las redes de apoyo entre parientes y amigos (Tam, Findlay & Kohen, 2014):

Cuando yo era pequeña nosotros comíamos fríjol, ahuyama, bollito de maíz carriaco y el blanco lo tostaban y lo echaban en una cosa que le decían el poi, se le corta lo gordito y se le echan, es como una sopa y eso lo comíamos nosotros antes. También comíamos cachapa, arepa de maíz... esa comida la conseguíamos porque mi abuelo sembraba yuca, maíz y fríjol allá en El Cerro. Él asaba la ahuyama, la destapaba, le chismiaba por dentro, le echaba sal y lo cortaba como cortar una papaya y lo volvía a enterrar ahí; la yuca también con todo y concha la enterraba, cuando los sacaba, lo sacudía y pelaba la yuca y les echaba sal.

Entonces nosotros comíamos leche cuajada con cosas de esas, leche de ganado. Eso era lo que comíamos... huevo, la mayoría comía era así, fríjol, fríjol. El aceite ellos lo hacían con gordanitos de esos de ganado, la grasa de animal. El café lo traían de la sierra, mi mamá lo tostaba, lo molía y lo traían los vecinos que venían a cambiar las verduras por animales. La panela lo hacían en Lagunita, había gente de ahí que trabajaba e iban pa' allá, entonces traían dizque el guarapo, la miel y la panela, esa era la azúcar y con eso uno endulzaba todo, al que trabajaba se los daban y ellos daban un poquito a la gente de ahí, la gente de ahí no eran egoístas. ¡Ombe! yo te digo que yo no conocía el arroz, en esa época no porque muy poco se comía arroz. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Figura 14

Maíz y fríjol, cosecha al sol



Nota. Fotografía propia

Pero esta redistribución del alimento gestionada en gran medida por las mujeres, no sólo conlleva el fortalecimiento del tejido comunitario, sino que también implica mayor disponibilidad de alimentos para aquellos con acceso limitado al mismo (Tam, Findlay & Kohen, 2014):

Hay que ver esa particularidad, qué tipo de redes sociales tiene la mujer, con qué cuenta, cuál es ese capital no sólo el económico, sino sus lazos, sus redes, su apoyo en momentos de vulnerabilidad. Porque hay procesos de vulnerabilidad que se mantienen a lo largo del tiempo, pero hay diversas estrategias que uno tiene. Y yo te lo digo porque uno tiene a la familia, si tú vas a donde tu madre o tú vas a donde tu hermana, lo poquito que tienen se redistribuye porque todavía hay esas formas. Yo lo viví, yo en la ciudad estaba más vulnerable, pero siempre me llegaba el pescado de La Guajira ¿ves? Entonces, claro, es una vinculación que atado de mi familia vamos, intercambiamos... (Comunicación personal⁶, mujer wayuu, 2021).

De este modo, por medio de las relaciones alimentarias “se construyen identidades, lazos de parentesco y relaciones de reciprocidad y dependencia” (Micarelli, 2018, p. 126): “Ella es prima hermana ¿No ves que se jartaba mi leche, la de mi mamá, cuando éramos pequeñas?” (Diario de campo, 2021). A demás, por medio de éstas se produce una circulación del alimento al margen de las relaciones mercantiles (Comas d’Argemir, 2017):

Si el papá de mis hijos llegaba, como él trabajaba con plátanos, trataba de dar así sea dos o tres plátanos a los vecinos míos porque - Yo sé que si hago esto, a mi familia no le va a faltar un bocado en la casa - así decía. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2019)

En la familia hablan sobre la situación en Venezuela y David, un wayuu retornado, dice - Mis tías están bien allá, ellas viven de la parcelita que tienen y de las amistades que trabajan en finca y que de vez en cuando le traen comida. Quien trabaja cocinando en las fincas agarra cuando puede agarrar demás - (Diario de campo, 2021)

Circulación que Gutiérrez y sus colaboradoras (2017) explican mediante su noción de producción de lo común, planteando que esta es posible:

⁶ Entrevista realizada en el marco del proyecto SINHambre por los investigadores Claudia Puerta Silva y Esteban Torres Muriel.

a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes - materiales e inmateriales - de uso común. Aquellos bienes que solemos llamar “comunes” - como el agua, las semillas, los bosques, los sistemas de riego de algunas comunidades, algunos espacios urbanos autogestivos, etcétera -, no podrían ser lo que son sin las relaciones sociales que los producen. Mejor dicho, no pueden ser comprendidos plenamente al margen de las personas, de las prácticas organizativas, de los procesos de significación colectiva, de los vínculos afectivos, de las relaciones de interdependencia y reciprocidad que les dan cotidianamente forma, que producen tales bienes en calidad de comunes. (p. 388)

Para el caso de la sociedad wayuu, el flujo continuo de la comida producida localmente y las lógicas que lo rigen dan cuenta de esto (Rivera Gutiérrez, 1991). Por un lado, los animales de ganado menor (oveja o cabra) son sacrificados y compartidos entre los miembros del *apüshi*, siguiendo un patrón de distribución en el que las vísceras, la cabeza y la piel son consumidas dentro de la unidad doméstica, mientras las piernas se reparten a los parientes maternos como las hermanas, madres, hermanos de la madre, entre otros. Los animales de ganado mayor, en cambio, son sacrificados únicamente para celebraciones especiales, como entierros o matrimonios, durante las cuales son compartidos con la red de parientes, amigos y aliados del *apüshi* (Rivera Gutiérrez, 1991).

Por otro lado, la repartición de los productos agrícolas más que un intercambio, es un prorrateo o una reasignación de recursos. Responde a una distribución de acopio en la que “el manejo de la casa exige el acopio de bienes y servicios, poniendo a disposición de sus miembros lo que es indispensable para ellos” (Sahlins, 1976 citado en Rivera Gutiérrez, 1991, p. 122). De esta forma, estos alimentos conforman buena parte de la dieta cotidiana y sus circuitos de intercambio son limitados, su flujo ocurre principalmente entre los miembros del *apüshi* y, en menor medida, entre las redes de afines y aliados. Ambos, tanto animales como productos agrícolas, son distribuidos en función del orden social que, en este caso, se basa en las redes de parentesco y afinidad. Por lo que el acceso a determinados alimentos marca la naturaleza y la importancia de las relaciones al interior y por fuera de la familia extensa (Rivera Gutiérrez, 1991).

En definitiva, al ser las encargadas de los cuidados alimentarios, las mujeres wayuu ocupan un lugar central en la consolidación del tejido comunitario, a partir del cual se produce el alimento como un bien común. Movidas por un sentido de responsabilidad con los otros (Tam et al., 2014), las madres, abuelas, hermanas, tías, primas o amigas “brindan” el alimento y la comida, actualizando y reafirmando así “los vínculos de cooperación y recíproca obligación que les permiten [seguir] produciendo y reproduciendo [lo] común (Gutiérrez et al., 2017, p. 389). Específicamente, estas mujeres poseen una serie de estrategias de distribución del alimento, por medio de las cuales garantizan una red de seguridad social para ellas, sus hijos y los demás miembros de su parentela, además del acceso al alimento en momentos de crisis. Para exponer estas estrategias, retomo aquellas identificadas por Quintal-Marineau (2019) en la sociedad indígena Inuit, modificando algunas y agregando otras propias del pueblo wayuu.

3.2.2.1. Estrategia 1. La hospitalidad: la visita, la silla y el café

La visita, entendida como la posibilidad de encuentro, es una práctica de gran importancia para el fortalecimiento de los lazos de parentesco y afinidad (Socarrás Ipuana et al., 2021). En consecuencia, la hospitalidad es una virtud fuertemente arraigada en la sociedad wayuu que se ha inculcado con especial énfasis en las mujeres. Según Gutiérrez de Pineda (1984), una de las dos principales funciones femeninas dentro del hogar “es la de satisfacer a cabalidad las normas tradicionales de cortesía y hospitalidad” (p. 230):

Las cosas cambiaron mucho para mí desde que me desarrollé porque durante el encierro mi abuela y mi papá me enseñaban muchas cosas. Ella me enseñaba mucho a respetar a los demás, a los mayores, me decía - Cuando llega cualquier persona y yo no estoy, tú tienes que ser como si estuviera mi persona aquí en la casa, tú tienes que atenderla. Mientras yo no estoy, no vas a ponerte a jugar sabiendo que hay alguien aquí en la casa de visita - (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021).

En El Rodeo, el protocolo que debe seguirse es estricto. Cuando una o varias personas llegan al hogar, la mujer debe ofrecerles una silla, ir a la cocina y tomar los termos en los que

siempre debe haber café preparado, junto las totumas o los pequeños vasos donde se sirve. A continuación, debe repartir el café entre familiares y visitantes y estar pendiente de recibir el vaso o la totuma a todo el que termine de tomarse el líquido. Finalmente, llevar estos recipientes y los termos a la cocina. Normalmente, las jóvenes son las encargadas de brindar el café a la visita, de manera reiterada se les exige estar pendientes de todo el que llegue y cumplir con el protocolo, por lo que su incumplimiento es motivo de gran malestar e indisposición para los adultos de la casa, tanto hombres como mujeres.

Figura 15

La visita, la silla y el café



Nota. Fotografía propia

Si bien el objetivo de las visitas se centra en el encuentro, un elemento central para comprender su importancia es que estas permiten el flujo de alimento a corto, mediano o largo plazo. En el continuo entrar y salir de la cocina habrá unos momentos en los que el visitante trae consigo una canasta de tomates o pepinos, otros en los que regrese a su hogar con un racimo de guineo, y muchos más en los que no traiga, ni se lleve nada. Sin embargo, siempre tendrá la certeza de que la cocina estará abierta cuando lo necesite:

Cuando la cosa estaba difícil uno salía, caminaba a donde su familia, uno iba por allá por Maicao, a Venezuela o por ahí por Barrancas caminaba a donde su familia y a veces uno llegaba y decía “voy a llegar a donde mi primo a ver qué me brinde” y uno iba y regresaba

y a veces nos daban pa'l azúcar, pa'l café o nos daban algo de allá ¡Ahora en día uno está aquí encerrado y no hay es na'! Yo tengo unos primos que son de acá y que viven en La Raya, uno iba a visitarlos allá y me daban mi mercado, leche y cosas que me podían dar de todo lo venezolano, como dice usted que el mercado de allá. De allá me daban, yo traía mis mantequitas, plátanos venezolanos... y de aquí me tocaba llevar chivo, dulce de leche de chivo. Yo viajaba dos veces al año allá a donde mis primos, pero ahorita ya no voy porque... nos comunicamos na' más con ellos, pero no hay a donde ir uno allá. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

3.2.2.2. Estrategia 2. Compartir alimento

La estrategia de compartir alimento es posible gracias a la existencia de un tejido social fortalecido, pero responde a dos situaciones distintas. La primera, se refiere a la lógica tradicional de distribución del alimento, según la cual todo lo producido por el *apüshi* es redistribuido entre los diferentes hogares del mismo. En estos casos, el alimento brindado se da sin que sea solicitado o requerido. Por ejemplo, Ramona es una mayora que junto con su hijo posee un patrón de poliresidencialidad entre El Rodeo y La Sierra. Dado que, en esta última, a cuatro horas de camino a pie desde la rancharía, se encuentra el territorio ancestral de su familia, el cual es cultivado por ella y su hijo. Durante mi estancia en La Guajira, tras cuatro o cinco días de trabajo en la montaña veía a Ramona regresar y traer consigo alimentos que posteriormente repartía a sus hermanas, primero trajo yuca, después malanga e, incluso, una botella con agua dulce recolectada en el manantial de La Sierra.

Figura 16
Inés llegando de La Sierra



Nota. Elaboración propia

La segunda, se da en momentos de necesidad: *Mi hermano voltea pa' acá cuando ya los hijos están llorando de hambre* (Diarios de campo, El Rodeo, 2021). Con el paulatino o repentino deterioro de las actividades de subsistencia, llegan momentos de crisis dentro de los hogares que se ven reflejados en la imposibilidad de acceder al alimento. En estas situaciones, las redes de familiares y amigos adquieren vital importancia (Stack, 1997), pues el principio de solidaridad y el vínculo social a través del cual se canaliza se convierten en la única posibilidad de acceder al alimento, “la gente que en verdad no tiene a dónde acudir pasa hambre” (Diario de campo, El Rodeo, 2021):

Yo espero también por mi hija, cuando a ella le pagan o hay veces que ella le quita al marido: “Deme algo pa' mandarle a mi mami que allá no tiene nada” y ella me manda una bolsita pa'l diario, por decir algo, pa' cubrir el día de hoy o mañana, dos días. Paga una moto y me la trae. Tiene que pagar cuatro mil pesos para que me traigan esa bolsita [desde Barrancas]. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021).

3.2.2.3. Estrategia 3. Intercambio de alimentos

Los intercambios están en el corazón de la economía local de subsistencia wayuu (Rivera Gutiérrez, 1991). El principio de reciprocidad fundamentado en *dar*, *recibir* y *devolver* emerge continuamente en las historias de mayores y mayores quienes rememoran con nostalgia épocas pasadas en las que había suficiente alimento para intercambiar:

Julia me cuenta sobre Emiliano, su esposo, quien ejerció toda la vida como conductor. Me dice que hubo tiempo en el que carreteaba carne y por cada viaje le pagaban un kilo de esta, por lo que cuando se cansaban de comer carne, lo cambiaban por pollo u otra cosa. Con cierta tristeza, me da a entender que le parece increíble y lejana la idea de sentirse hastiada de comer res. (Diario de campo, El Rodeo, 2021)

Aún hoy, es posible identificar el intercambio como una de las principales estrategias para acceder al alimento, aunque las redes a través de las cuales circulan los alimentos son cada vez más reducidas. Estas han dejado de abarcar todo el valle del río Ranchería para limitarse, casi exclusivamente, a los hogares dentro de la ranchería que pertenecen a una misma familia:

El maíz se cultiva pa' allá pa' las montañas, pa' La Sierra. Mis tíos el año pasado sembraron y siempre agarramos unos cuantos saquitos de maíz. Allá otros tíos que viven en Zorromana, [aquí en El Rodeo], también sembraron y nos trajeron. Acá como tenemos la costumbre de que si nos trajeron un saco le repartimos a la abuela, al tío... porque, o sea, si ellos tienen y traen guineo, yuca... ellos vienen y le traen a uno y como le trajeron a uno, uno tiene otra cosa y uno les da, hacemos como el trueque. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

De igual manera, esta estrategia es fundamental en tiempos de crisis, pues “el poder colectivo dentro de las redes de intercambio basadas en el parentesco evita que la gente pase hambre” (Stack, 1997, p. 46). Incluso, cuando la mujer se encuentra en un centro urbano alejada de sus familiares:

En Venezuela en la ciudad yo pasaba hambre y mi sueldo de profesora universitaria no me garantizaba, pero ¿qué pasaba? en las comunidades si llegaban lo que eran las bolsas de alimento, entonces cuando llegaban las bolsas de alimento ahí mi madre me seleccionaba unas bolsitas porque hay ese intercambio, entonces yo compraba otras cosas que le hacían falta y entonces ahí se hacía ese proceso de intercambio, lo que a ti te falta, a mí no me falta, entonces intercambiamos. Entonces nos veíamos cuando ella viajaba a la ciudad o yo iba a la comunidad y hacíamos el intercambio. (Comunicación personal⁷, mujer wayuu, 2019)

3.2.2.4. Estrategia 4. Ofrecer comidas.

Las cocinas pueden ser entendidas como enclaves familiares donde las mujeres reciben, congregan y reparten los recursos, gracias a la comida que preparan y ofrecen a familiares y amigos (Ángel-Rodríguez, 2019). “Todos empiezan a hablar de las arepas grandes y gruesas que prepara Inés, cuentan que la gente solía traerle maíz y, a cambio, ella les repartía de esas *arepotas* a todos” (Diario de campo, El Rodeo, 2021). Bien sea en el ámbito cotidiano o en la organización de eventos especiales, éstas posibilitan la alimentación comunitaria en tanto brindan, además del alimento, el espacio para comer juntos (Quintal-Marineau, 2019).

Figura 17

De la misma olla comemos todos



Nota. Fotografía propia

⁷ Entrevista realizada en el marco del proyecto SINHambre por el investigador Esteban Torres Muriel.

De esta manera, la mujer ocupa un lugar central en la vida comunitaria. Hecho que le da una posición especial dentro de sus familias (Quintal-Marineau, 2019), pero que demanda de ella una continua disposición para brindar comidas y el apoyo de otras mujeres para prepararlas. En El Rodeo, por ejemplo, eran necesarias entre tres y cinco mujeres para preparar la comida que sería repartida a once, trece, diecisiete, veintitrés, veintinueve o hasta treinta y tres personas. Julia, mujer encargada de esta cocina, daba también cuenta de esto:

Si aquí hay mil personas, todas se atienden y cuando no hay cómo darle comida a todos, entonces se recoge entre los que estén. Yo le digo a mis hijos que a todos tienen que convidarles comida y, cuando me muera, que sigan con eso. (Diario de campo, El Rodeo, 2021)

En este sentido, la hospitalidad está fuertemente vinculada al ofrecimiento de comida. Quien llega de visita es merecedor de un café, pero también de la comida preparada: *Yo hoy he comido seis veces y ninguna ha sido en mi casa*. En varias ocasiones, escuché a mujeres y hombres abstenerse de comer en sus hogares, pues ya lo habían hecho en la casa de sus hermanas, sus tías, sus sobrinas o demás familiares. Aunque, esta estrategia no sólo se asocia con la hospitalidad, sino que también se relaciona con el intercambio:

Cuando se hizo chivo asado Julia envió una coca de comida a donde Ramona (hermana) y ella la devolvió llena de malanga cocida. Otro día, Rosalba (familiar) se llevó una olla llena de chicha y regresó con ésta llena de sopa, a continuación, dado que por el velorio había mucho alimento, Ana arregló una bolsa con guineo, yuca y banano y se la entregó. (Diario de campo, El Rodeo, 2021)

De modo que, brindar comida, en cualquiera de sus presentaciones, es una estrategia de gran importancia para garantizar el acceso al alimento, por medio de la redistribución del mismo dentro de la parentela.

3.2.2.5. Estrategia 5. Prestar/dar dinero para comprar alimento

Como lo expongo en el capítulo anterior, el rol de la mujer dentro de la sociedad wayuu se está transformando. La cada vez mayor dependencia al trabajo asalariado y los programas de asistencia social han vinculado a las mujeres a las dinámicas del mercado, no obstante, su rol como gestoras de los alimentos y garantes del bienestar de sus parentelas continúa vigente. Esto ha ocasionado que las lógicas de distribución del alimento pervivan, mientras las formas de hacerlo se transforman, asociándose cada vez más al préstamo o la entrega de dinero para que sus familiares puedan comprar el alimento que requieren:

A mi mamá le pagan es el subsidio de la tercera edad. Hasta yo voy a pedirle allá a mi mamá, cuando yo no tengo nada, nada, le digo -Mamá préstame-. Eso es lo que nosotros hacemos aquí, nos prestamos. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Hay familias que sí pasan trabajo más que todo por la unión. Yo creo que no aguantaría un día de hambre porque no estoy acostumbrada, yo puedo ir allá donde mi sobrina y le digo -Yo no tengo nada hoy en mi casa pa' hacer- y ella ya sabe que no hay nada, entonces ellas me ayudan, mis sobrinas. Cuando mi sobrina trabajaba o estudiaba en el Sena tenía una platica y ella era la que me daba a mi mensualmente, hacía sus compras y me traía. Prácticamente, yo esperaba era por ella. Ella me salió muy buena sobrina, como si fuera mi hija. Todavía, así como le digo, a veces yo no tengo y voy donde ella y ella me da. Si es plata, me da y me dice -Tía hay esto, mande a comprar- o si tiene comida me la pasa. Si no es ella quien me da, pueden ser una de mis hermanas porque la mayoría de mis hermanas trabajan en casas de familia. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Dado que las mujeres buscan su inserción en el mercado laboral acudiendo, en muchas ocasiones, a la migración; las remesas se han convertido en una de las principales formas de distribución de los alimentos. Pero esta práctica no se asocia únicamente con la entrega de dinero, de hecho, pueden manifestarse también como intercambio o envío de mercados. Con la muerte de Silvia esto se hizo evidente. En medio de la pérdida era común escuchar a sus familiares hablar sobre ella, una mujer wayuu, trabajadora, que en su juventud emigró hacia Venezuela y en sus

últimos años retornó a Colombia. En la enramada, su hermano Santiago contaba cómo su hermana le ayudaba en los momentos más difíciles, bien sea con el colegio de sus hijas, con dinero o con alimentos. En la cocina, su prima Alicia hablaba sobre el dinero que ésta le enviaba a sus hijos, algunos de los cuales estaban radicados en Perú. Y al lado del fogón, su tía Elena comentaba cómo su sobrina le prestaba dinero para enviarle a sus hijos (primos de Silvia) cuando éstos no tenían.

En resumen, las mujeres han utilizado estas estrategias, combinando y entrelazando unas con otras según sus condiciones y posibilidades, para garantizar una seguridad a largo plazo y ampliar sus posibilidades de acceso a alimentos (Kawarazuka et al., 2019). Cuando redistribuyen los recursos mediante donaciones o intercambios de alimento o comida, desarrollan una amplia gama de relaciones sociales, principalmente con su familia, pero también con miembros de su comunidad o comunidades vecinas, basadas en la solidaridad, reciprocidad y cooperación (Ángel-Rodríguez, 2019), produciendo así el carácter común de los alimentos. Como gestoras de la cocina, complementan el tejido comunitario wayuu que ha permitido el sostenimiento de la vida, tanto humana como no humana.

Ahora bien, como lo planteo en el capítulo anterior, el rol social de las mujeres dentro de las parentelas se ha transformado como consecuencia del proceso de urbanización, lo cual ha limitado su capacidad para proveer cuidados alimentarios. En el siguiente capítulo, abordo este tema al exponer cómo el detrimento de lo comunitario ante la adopción de nuevas formas de vida ha concentrado la responsabilidad del cuidado en las mujeres, en la misma medida en que la ha desplazado hacia otras esferas de la sociedad, trastocando así las prácticas de cuidado alimentario ejercidas tradicionalmente por las mujeres wayuu.

4. La nueva organización social del cuidado: la minuta, el subsidio y la abuela

4.1. El diamante de los cuidados wayuu

La manera en que la sociedad distribuye el cuidado entre distintas instituciones se ha conceptualizado como “diamante de los cuidados”. Según la economía feminista, Estado, familia, mercado y el sector sin fines de lucro (voluntariado y comunidad) son los cuatro polos de este diamante, pues son los encargados de la provisión de cuidados dentro de una sociedad (Razavi, 2007; Vega-Solís & Martínez-Buján, 2017). Aunque esta clasificación puede ser problemática, ya que algunas formas de suministro de cuidado se superponen, es posible identificar importantes diferencias entre los cuatro polos (Razavi, 2007).

Una de estas diferencias reside en los principios morales que determinan las responsabilidades sobre el cuidado, el cual puede concederse como don, reciprocidad o mercancía (Comas-d’Argemir, 2017). Como lo expongo anteriormente, los dos primeros principios se asientan en vínculos sociales y suponen, respectivamente, regalar sin tener garantías de recibir y dar inscribiéndose en el principio del retorno. El último, en cambio, implica el intercambio de bienes o servicios, por lo que no presupone la existencia de relaciones sociales. De esta manera, “don, reciprocidad y mercancía coexisten en los cuidados conformando bases morales diferenciadas pero que se combinan con más o menos intensidad en [estos] agentes institucionales” (Comas-d’Argemir, 2017, p. 20).

Sin embargo, estas combinaciones varían de acuerdo al momento histórico. El patrón de desarrollo de una sociedad está íntimamente ligado con la lógica del cuidado, puesto que refleja los patrones sociales, culturales y de poder de las relaciones de género y entre las diversas instituciones (Esquivel et al., 2012, p. 12). Por tanto, la responsabilidad moral sobre el cuidado no sólo está desigualmente repartida entre hombres y mujeres, sino que también está asimétricamente distribuida entre la familia y los otros agentes que intervienen en este (Comas-d’Argemir, 2017). Conformando así una arquitectura institucional generalizada, pero particular para cada sociedad, central en la comprensión de las pautas de desigualdad social (Esquivel et al., 2012).

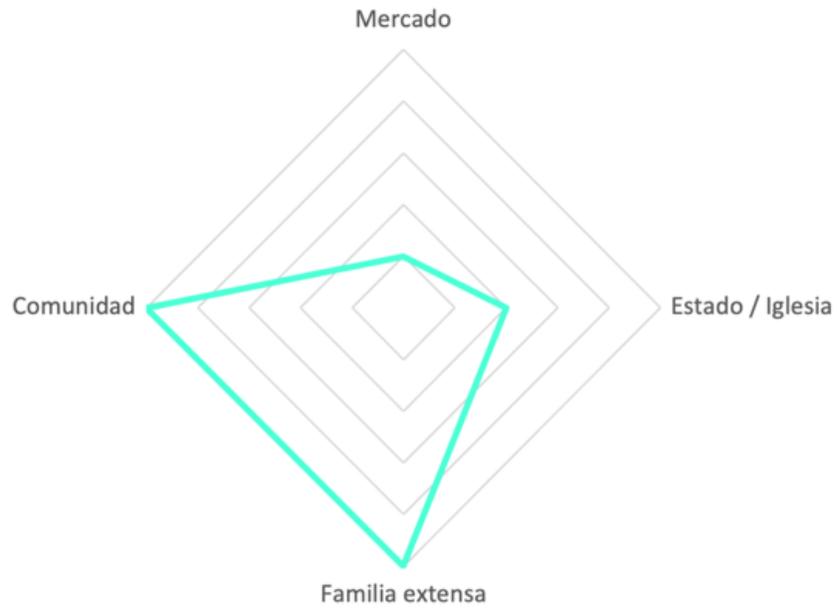
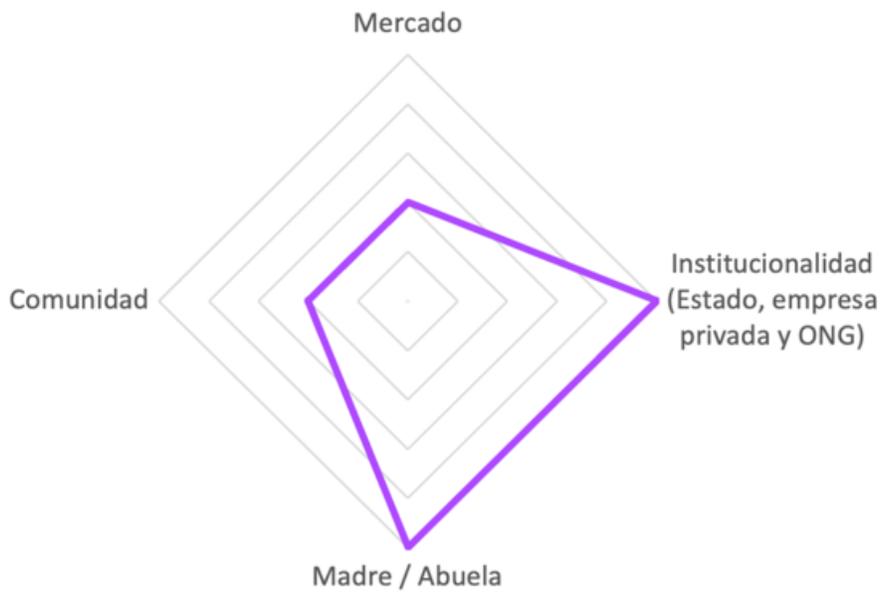
Particularmente, el proceso de urbanización que tiene lugar en la Baja Guajira representa un punto de quiebre para la organización social de los cuidados dentro de las comunidades indígenas. Al preguntarme por la forma que poseía el diamante de los cuidados wayuu antes del mismo, dos polos emergen con especial protagonismo: la familia extensa y la comunidad (figura 18). Como lo expongo a lo largo del capítulo, cuando la vida en la ranchería giraba en torno a La Sierra, los cuidados se sustentaban en las relaciones filiación y afinidad construidas cotidianamente mediante un modo de vida comunitario. En contraposición, había una presencia casi nula del mercado y una muy baja participación del Estado, materializada, principalmente, en las intervenciones realizadas por la Iglesia Católica. De esta manera, los matrilineajes wayuu contaban con una relativa autonomía que les garantizaba la reproducción socioétnica (Correa, 2017).

No obstante, tras este proceso se han dado una serie de cambios con efectos sobre los cuatro polos del diamante, ocasionando así la transferencia de cuidado de unos a otros. Con la implementación del modelo neoliberal de desarrollo, a partir de los años 90, el estado colombiano ha sido parcialmente privatizado y los servicios sociales que garantiza se han visto reducidos y limitados (Puerta Silva, 2020). De manera complementaria, las Organizaciones No Gubernamentales ONG han surgido como agentes encargados de suplir la ausencia estatal en aquellos lugares caracterizados por el abandono estatal (Vega-Solís, C. & Martínez-Buján, 2017). Paralelamente, se ha dado una expansión de la economía de mercado acompañada del deterioro de las actividades productivas locales, dada la pérdida de fuerza de trabajo y del acceso a recursos claves, todo lo cual ha ocasionado la dependencia del trabajo asalariado (Rivera Gutiérrez, 1991; Correa, 2017). Al mismo tiempo que los arreglos familiares han adquirido un carácter matrifocal como consecuencia de la nuclearización de los hogares, el debilitamiento de la institución del matrimonio, la reconfiguración parcial de la división del trabajo por género y la conformación de redes femeninas de crianza. Hechos que, en suma, devienen en el deterioro de la vida comunitaria que vincula a los wayuu y su cultura con el territorio (Rivera Gutiérrez, 1991; Gombay, 2005).

Como resultado, ha emergido un nuevo diamante del cuidado wayuu (Figura 19) caracterizado por el individualismo, la dependencia de agentes externos y la concentración de responsabilidades en las mujeres. Hoy en día, la representación comunitaria ha disminuido drásticamente; el mercado ha adquirido relativa importancia en tanto la industria doméstica se ha

convertido en una de las principales fuentes de dinero; y la provisión de cuidados es asumida en su gran mayoría por el Estado, las ONG, las empresas privadas (a través de fundaciones), las madres y las abuelas. Tomando distancia de la conceptualización inicial, agrupo los tres primeros en lo que nombro institucionalidad, pues si bien estos actores guardan importantes diferencias, la manera cómo actúan en la provisión de cuidados responde a lógicas similares. Así mismo, menciono de manera explícita la participación de las dos últimas para, por un lado, dar cuenta de una pérdida de las capacidades corporativas de la familia extensa y, por el otro, visibilizar la distribución desigual de las actividades del cuidado dentro de las familias actuales.

Ahora bien, si enfocamos la mirada hacia los cuidados alimentarios, podremos ver cómo el tránsito de un diamante del cuidado a otro representa una serie de tensiones entre dos sistemas alimentarios con diferentes reglas y expectativas (Quintal Marineau, 2019): el sistema tradicional que, como lo he descrito, garantiza la distribución de alimentos para todos, a través de prácticas arraigadas culturalmente; y el sistema capitalista donde el dinero y todo lo que se compra se mantiene individualmente, limitando los intercambios y las donaciones. En la misma medida en que las estrategias autóctonas de acceso al alimento se ven reducidas, las redes extensas de familiares y amigos que otorgan seguridad social a las parentelas se desarticulan. Consolidándose así, la necesidad del trabajo asalariado y de la asistencia social para el aprovisionamiento de alimentos. A continuación, ahondo sobre estas tensiones al describir la manera en que la institucionalidad, las madres y las abuelas actúan e interactúan como los principales agentes dentro de la organización social wayuu del cuidado.

Figura 18*Diamante de los cuidados de la sociedad rural-wayuu**Nota. Elaboración propia***Figura 19***Diamante de los cuidados de la sociedad urbana-wayuu**Nota. Elaboración propia*

4.2. La provisión institucional de cuidados alimentarios a cargo del Estado, de las empresas privadas y de las ONG

Con los cambios en la solidaridad familiar y comunitaria se da una redefinición de las obligaciones morales en torno al cuidado que afianza la necesidad de estructuras institucionales más amplias, capaces de articular la solidaridad y reciprocidad en nuevas formas de redistribución social (Comas-d'Argemir, 2017). Es así como el proceso de urbanización implicó tanto la erosión del rol de la comunidad en el intercambio de cuidados como la ampliación de la oferta de servicios y beneficios sociales por parte del Estado:

Toda mi familia está por allá todavía en El Cerro. [La situación con la comida] está fea, los que están más regulados son los que tienen más hijos en el colegio y a los que tienen chiquiticos les dan los mercaditos del CAI y así se recogen los mercados pa' allá, eso está feo pa' allá. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Existe, empero, un contexto económico que ha moldeado y condicionado la ampliación de esta oferta. Tras la implementación a nivel nacional de una política económica que buscó la liberalización y desregularización del mercado, se dio una drástica reducción de la inversión pública en servicios sociales, ocasionando un alcance limitado y parcial del Estado en la provisión de cuidados. A partir de ahí, el sistema de bienestar se replanteó en términos de mercado y se trasladó hacia las ONG la tarea de colmar los vacíos que deja la retirada del Estado y la ya mencionada desestructuración de los lazos comunitarios (Vega-Solís & Martínez-Buján, 2017). A la par, la expansión a nivel regional de un modelo económico basado en la explotación de recursos naturales alimentó un sistema de 'recompensas' gracias al cual los impactos y despojos socioambientales generados por la industria son compensados con bienes y servicios otorgados, en gran medida, por los programas de Responsabilidad Social Corporativa o Empresarial (Puerta Silva, 2020).

Enmarcados en el neoliberalismo, estos programas y políticas destinados a suplir los vacíos emergentes en la provisión del cuidado alimentario poseen un carácter asistencialista que genera tres efectos fundamentales en la configuración del sistema alimentario. Primero, fragmentan la

sociedad mediante la internalización del individualismo (Puerta Silva, 2020; Gombay, 2005). Sustentados en el principio de responsabilidad individual, implementan intervenciones focalizadas que se dirigen a los grupos poblacionales más vulnerables, tales como los niños, las mujeres gestantes y los adultos mayores (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2017). De esta manera, desconocen la importancia de las relaciones familiares en la distribución del alimento y fracturan la noción del mismo como un común, negando así la posibilidad de construir una sostenibilidad real para las parentelas:

Entonces ahora que vinieron acá [los del Instituto de Bienestar Familiar - ICBF] a socializar lo de la UCA de este año, hubieron papitos que dijeron que por qué no aumentaban la cantidad de comida que le mandaban a los niños porque ese paquete viene por el mes y en ese paquete viene sólo un kilo de arroz. Entonces ellos lo que dicen es que eso es un complemento que nos mandan para la casa para que nosotros de ese kilo de arroz saquemos y echemos la miguita que es del niño y ya el resto de nosotros de aquí de la casa echar lo que nos toca a nosotros. Y entonces, como ellos les dijeron: “Lo que pasa es que nosotros si no tenemos hoy y nos llegó ese complemento, entonces nosotros hacemos el kilo de arroz porque es que no somos dos, ni somos uno”. Tú sabes que aquí las familias wayuu son de hasta diez, siete niños [...] Los papitos estábamos reclamando también el día de la reunión por la fruta y la merienda que dan a los niños, pero dijeron que no porque habían quitado la merienda porque no sabían si los niños se lo comían o se lo comían acá a otros en la casa. (Comunicación personal, docente de la UCA, 2021)

En El Rodeo, dichos grupos poblacionales tienen acceso a determinados beneficios. Para el caso de los niños (desde la primera infancia hasta la adolescencia), estos cuentan con tres espacios centrales: el Hogar Comunitario de Bienestar HCB, la Unidad Comunitaria de Atención UCA y los colegios. Además de su función pedagógica, estas instituciones deben mejorar las condiciones nutricionales de los niños más vulnerables. Delegadas por el Estado, diversas organizaciones sin ánimo de lucro son las responsables de prestar el servicio de alimentación, el cual consiste en ofrecer desayuno, merienda y almuerzo durante la jornada escolar, aunque puede tomar la forma de mercado ante situaciones extraordinarias como, por ejemplo, la pandemia. Cabe resaltar también que dicho servicio es intermitente, pues se limita al calendario escolar que, a su vez, se ve reducido

entre uno y tres meses por las demoras en las contrataciones estatales. Además, los cupos son limitados, sobre todo en las UCA y los HCB, por lo que el acceso al servicio carece de universalidad. Para el caso de las mujeres gestantes, a través de los HCB reciben un mercado mensual que consiste en una libra de fríjol o lentejas, cuatro latas de atún y un cartón de huevos para suplir las carnes, un kilo de arroz, un paquete de harina de trigo y otro de harina de maíz, un litro de aceite y dos kilos de leche, panela y avena. Para el caso de los adultos mayores, existe un subsidio otorgado a través del programa estatal Colombia Mayor, por medio del cual las personas de la tercera edad que carecen de rentas o ingresos suficientes para subsistir reciben mensualmente un monto de \$180.000 pesos colombianos.

Figura 20

Los niños camino a la UCA



Nota. Fotografía propia

Segundo, fracturan la identidad étnica al crear individuos atomizados con identidades fijas basadas en derechos legales que asumen la comunidad como un contrato. Parafraseando a Gombay (2005), la asistencia institucional hace que identidad de los pueblos indígenas fundamentada en el nombramiento, los lazos familiares y las relaciones cara a cara de personas que ocupan un territorio común, se convierta paulatinamente en una identidad definida desde criterios legales, rígidos, que determinan quiénes son a escala regional, nacional e incluso internacional. En este sentido, Ángel-Rodríguez (2019) plantea cómo la adscripción a un clan se ve motivada por ciertos beneficios no sólo de orden simbólico, sino también de orden material. Hoy en día, el reconocimiento indígena posibilita el acceso a garantías y privilegios, tales como cupos educativos, la doble nacionalidad,

planes de salud, subsidios, beneficios para compra y mejora de vivienda, apoyos económicos para emprendimiento y posibilidades también de obtener un empleo en la mina o en alguna otra entidad privada o estatal. Así lo narró una pareja de esposos wayuu al explicar por qué regresaron a vivir en la ranchería:

- Todos los hijos de nosotros nacieron y crecieron fue en Barrancas.
- [Nosotros volvimos para El Rodeo] porque cuando nosotros vivíamos en Barrancas, nos tenían aislados la gente de nosotros, aquí en el resguardo. Habían beneficios pa' la comunidad, pero cuando queríamos llegar aquí "no, ustedes son de barrancas ¿pa' qué vienen pa' aquí? ustedes no son de aquí".
- Pero nosotros ya somos registrados, censados de aquí en el resguardo, pero nunca nos reconocieron que éramos de aquí porque no vivíamos aquí.
- Un beneficio que llegaba aquí, por ejemplo, unos chivos que repartían y decían "no, a ustedes no les toca sus chivos, le toca es a los que viven aquí y los que son de aquí, ustedes no son de aquí, ustedes son barranqueros". Entonces así fue que nosotros nos vinimos pa' acá porque yo le decía a Anasaria "Estos pela'os van a crecer [no es legible], mejor vamos pa' allá pa'l resguardo, a vivir pa' allá". Y nos vinimos pa' acá, comenzamos a vivir en El Barrio (El Rodeo) en una casa de material.
- Cuando nosotros llegamos aquí, la última que tiene diecinueve, apenas tenía tres años y el mayor tenía como unos catorce. Ellos eran bien pequeñitos cuando llegamos aquí, cuando nosotros llegamos aquí a El Rodeo otra vez. Porque yo vivía aquí, yo viví aquí toda mi vida. (Comunicación personal, mujer y hombre wayuu, 2021).

Tercero, y como consecuencia de los dos efectos anteriores, reducen el acto de comer a la satisfacción de los "requerimientos nutricionales y preferencias alimentarias" de los individuos. Fundamentados en el marco de Seguridad Alimentaria, estos programas y políticas se centran en el "acceso físico, social y económico permanente a alimentos seguros, nutritivos y en cantidad suficiente" (FAO 1996 citado en Micarelli, 2018, p. 131). De esta forma, conciben el comer como acto individual en el que la persona se encuentra desvinculado de los demás y del entorno (Micarelli, 2018), es decir, abstraen la alimentación de toda una serie de relaciones sociales y ambientales que, como lo expongo a lo largo del capítulo tres, constituyen la posibilidad de

consolidar un sistema alimentario sostenible que permita alcanzar la soberanía alimentaria de las comunidades. La docente de la UCA expone un ejemplo de la descontextualización cultural del alimento que puede llevarse a cabo con estas intervenciones:

Y mira que, tú sabes que lo de ellos es que los niños no pueden tomar nada dulce, o sea, ellos no le mandaban azúcar pa', le mandaban su bienestarina para hacerles su colada ahí, su avena y no le podían echar azúcar, entonces es un desperdicio porque esos niños, aquí los niños, y eso no es mentira, ellos están acostumbrados a tomar sus cosas con azúcar y a ellos le ponían su colada y todo eso se quedaba ahí desperdiciado porque el niño no tomaba... Imagínate que les mandaban el maíz pilado para hacerles lo que dicen aquí *jahausi*, maíz con leche y un puntico de sal, ellos tampoco lo tomaban porque no tenía el azúcar. Y como uno acostumbra a sus niños dizque a darle el tetero acá, el alimento, el jugo, la mazamorra con azúcar, entonces ellos van con esa costumbre de aquí de casa y ellos allá no la quieren. Y Susana [la manipuladora de alimentos] cuando empezamos, el primer día, hizo su caldero de colada y le sirvió a los niños de desayuno, pero toda esa colada se quedó ahí, los niños no tomaron nada y en la merienda pasaba lo mismo, entonces ¿qué hacíamos? Sabíamos que estábamos ahí cometiendo un error [risas], pero comprábamos azúcar y la manteníamos escondidita y le echábamos su poquito de azúcar, o sea, porque nos daba pesar tener que botar un caldero de colada que esos niños en realidad lo necesitan y botarlo nos parecía como un pecado grande. (Comunicación personal, docente de la UCA, 2021)

Figura 21
La minuta, ingesta adecuada de energía y nutrientes

SEMANA No. 5						
Minuta 29 LUNES	Minuta 30 MARTES	Minuta 31 MIÉRCOLES	Minuta 32 JUEVES	Minuta 33 VIERNES	Minuta 34 SÁBADO	Minuta 35 DOMINGO
DESAYUNO PREPARADO EN SITIO						
MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE
MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE
MERIENDA O RACIÓN INDUSTRIALIZADA						
MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE
MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE
ALMUERZO PREPARADO EN SITIO						
MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE
MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE
CENA PREPARADA EN SITIO						
MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE
MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE	MAÍZ PILADO CON LECHE



PLANEACIÓN CICLO DE MINUTAS

Nota: El presente ciclo de minuta fue diseñado con base en las Recomendaciones de Ingestas de Energía y Nutrientes (RIEN Resolución 3803 de 2016), PAE Resolución 16432, y las minutas diferenciales del ICBF. Las minutas diarias deben ser preparadas respetando el tipo y cantidad de alimentos, si lo prefiere puede cambiar las preparaciones. Lave las frutas y verduras antes de su preparación. Aproveche el líquido de cocción de verduras y carnes para preparar arroz, arepas, pastas.

ELABORÓ: MABEL LUIS RODRIGUEZ
 N.º: 000 CALDERA GUAYAS 0000
 N.º 000 Caldera Guayas

Mabel Luis Rodríguez

SEMANA No. 5

Minuta 29 LUNES Minuta 30 MARTES Minuta 31 MIÉRCOLES Minuta 32 JUEVES Minuta 33 VIERNES Minuta 34 SÁBADO Minuta 35 DOMINGO

DESAYUNO PREPARADO EN SITIO

MAÍZ PILADO CON LECHE MAÍZ PILADO CON LECHE

MERIENDA O RACIÓN INDUSTRIALIZADA

MAÍZ PILADO CON LECHE MAÍZ PILADO CON LECHE

ALMUERZO PREPARADO EN SITIO

MAÍZ PILADO CON LECHE MAÍZ PILADO CON LECHE

CENA PREPARADA EN SITIO

MAÍZ PILADO CON LECHE MAÍZ PILADO CON LECHE

Nota. Fotografía propia

4.3. La institucionalidad y el nuevo rol de la mujer, dos polos entrelazados por la transformación socioeconómica

La participación de la institucionalidad en la provisión de cuidados alimentarios no puede entenderse de manera aislada, ya que se complementa con la significativa participación de las mujeres wayuu en el diamante del cuidado. Las intervenciones de asistencialismo social han acarreado cambios en las estrategias de supervivencia de las familias, dentro de las que se incluyen las prácticas tradicionales de cuidado. Al promover la centralidad de la familia nuclear, estas intervenciones acentúan la división del trabajo por género y, con esto, intensifican la delegación del cuidado, remunerado y no remunerado, hacia las mujeres (Flóres Ángeles & Tena Guerrero, 2014). Como consecuencia, han emergido tres nuevas formas de cuidado alimentario que responden a la acción conjunta entre las mujeres wayuu y la institucionalidad regional, nacional e internacional: el cuidado remunerado; la gestión de los subsidios y demás beneficios; y la crianza delegada a las abuelas.

4.3.1 El cuidado remunerado, la inserción de la mujer en el mercado laboral

La inserción de la mujer en el mercado laboral no ha representado mayores cambios en la división del trabajo por género. Todo lo contrario, ha acentuado el rol de las mujeres como cuidadoras dentro y fuera del hogar (Jackson, 2014). Adicionalmente, gran parte de la oferta laboral a su disposición les ha exigido ocupar un lugar de intermediación entre la sociedad wayuu y los agentes sociales no indígenas dentro del sector estatal y privado (Mancuso, 2006). Docente de la UCA, madre comunitaria, manipuladora de alimentos y promotora en salud son los cargos asumidos por las mujeres dentro de El Rodeo. Aunque estos no han sido los únicos, históricamente los programas institucionales han contratado mujeres dentro de la comunidad para asistir y posibilitar la ejecución de los mismos:

Primeramente, yo trabajé con el ICBF también. Pero no para trabajar con niños nada más, sino con adultos, jóvenes y niños. Eso era otro programa y yo lo tenía por allá en otra enramada, no acá en la casa. Ese programa se llamaba “Ayatajerra” que significa “trabajar en unión”. Mi trabajo era na’ más organizar porque ellos mismos preparan el alimento, na’

más me traían lo que es la comida acá, yo recibía la comida, la entregaba cruda y la misma gente lo hacía. Yo nada más tenía que organizarla, tener el cuaderno y organizar también por grupos. Esa fue mi primera experiencia de trabajo en la comunidad. Todos cocinaban en el mismo fogón y cada persona llegaba a reclamar el almuerzo ahí, en esa enramada. Mira, yo lo organizaba así: hoy le toca a tres personas que tienen que cocinar, tres mujeres, a una le tocaba preparar el arroz, a la otra el guiso y a la otra la colada de bienestarina. Siempre había un horario de cómo reclamar el almuerzo, por ejemplo, a las 12:30 m tiene que llegar todo el mundo con una taza y un vaso y si hay cuatro personas que comen hoy de una misma casa, entonces hay que echarle las cuatro porciones en una taza. Eso sí, hay que tener una medida y saberlos despachar porque yo atendía a 150 usuarios. Ese programa se acabó, fue hace como once o doce años, sigue aparte en otras comunidades. A las once de la mañana yo llegaba y hacía mi charla todos los días en la enramada. (Comunicación personal, madre comunitaria, 2021)

Si bien sus funciones dependen del cargo, en términos generales, pueden considerarse labores de cuidado a la comunidad. Ocupando un lugar importante, la alimentación se incluye dentro de estas labores. En mayor o menor medida, estas mujeres deben: enseñar a los padres de familia sobre las prácticas de alimentación adecuada y las condiciones de saneamiento aptas para prevenir enfermedades como, por ejemplo, evitar la exposición a materia fecal de otros animales, hervir el agua antes de consumirla o lavar y cocinar bien la comida; promover el autoabastecimiento al inculcar la importancia de las actividades tradicionales y fomentar la tenencia de huertas caseras tanto de plantas medicinales como de alimentos; asesorar a las madres (especialmente las gestantes) sobre los controles de crecimiento y desarrollo, qué hacer cuando los niños nacen, cómo completar el esquema de vacunación de sus hijos, entre otros; gestionar de manera adecuada el alimento entregado por los operadores del programa; cocinar la comida y garantizar su consumo siguiendo unas dietas y pautas de preparación rigurosas establecidas por el ICBF; monitorear el peso y la talla de los niños de manera periódica y de acuerdo a los requerimientos médicos; y atender de manera integral cualquier diagnóstico de desnutrición infantil,

Prácticamente uno tiene que dar todo. Uno tiene que ser mamá, profesora, enfermera, nutricionista [...] Cuando el niño está bajo de peso no habla, hay que ayudarlo mucho, darle bienestarina con leche, con fruta, vamos a la casa y les damos recomendaciones a los papás cómo se debe preparar su comida aparte, que no se revuelva con la comida de los adultos, sino que sea para el niño na' más, prepararle lo que es la chicha con leche de cabra o leche de cabra hervida con panela, eso también lo ayuda bastante a mejorar. A veces los papás me dicen “no tenemos cómo conseguir”, entonces dependiendo de cómo me vaya aquí en el HCB, de la ayuda de los fortalecimiento y de lo que nosotros recojamos aquí, les ayudamos y le aportamos al padre usuario. Recogemos con la fundación y con el equipo de trabajo que es de Barrancas y que incluye a la coordinadora, al operador, la nutricionista, la psico-social, la pedagoga y yo. Cuando identificamos a un niño bajo de peso, la nutricionista y mi persona vamos a donde él, visitamos a los padres usuarios y ahí mismo lo reportamos al ICBF, si es riesgo de peso, si es riesgo de talla, y le hacemos un control. (Comunicación personal, madre comunitaria, 2021)

Un elemento central de estos trabajos son los recursos propios que estas mujeres ponen para asegurar la provisión de cuidados que exigen sus contratos. En el ejercicio de sus funciones ellas aportan su capital económico, como lo hizo la docente de la UCA al destinar parte de su salario en contratar una practicante que la apoyara con los niños; sus relaciones sociales, como lo hizo la manipuladora de alimentos al pedirle a su hija que la reemplazara durante su incapacidad; su disponibilidad de tiempo, como lo hicieron ambas, cada día por medio, al llenar con rapidez los tanques de agua propios para poder alcanzar a llenar los de la UCA; y su dotación física, como lo hizo la madre comunitaria al adaptar un espacio dentro de su casa para recibir a los niños. En el día a día, hacen posibles las diversas intervenciones institucionales desde la solidaridad:

En la UCA solo está el saloncito donde atienden los niños y la cocinita de barro. A la manipuladora le tocaba encargarse de la comida que llegaba, ella pidió el favor para un congelador ahí y entonces le dijeron que se lo arrendaban, allá al lado de donde Rafaela en una casa de material. Y como el salario de ella era un poco menos que el mínimo porque ella ganaba seiscientos y yo ganaba millón doscientos y nos tocaba pagar el seguro, entonces nos quedaba menos. Entonces yo tengo una nevera acá y yo le decía que yo le

guardaba sus carnes y ella tiene una sobrina ahí al lado, pero ella no quería ponerle toda la carga porque había que guardar carne, las frutas, el queso, la mantequilla... entonces ella las frutas que podían dañársele, las metía ahí, cuando tocaba banano, ella las metía en la nevera aquella y también el queso [...] A ella la señora le iba a arrendar eso y entonces eso ya tocaba que ella lo pusiera de su salario y eran sesenta mil pesos mensuales, entonces para que no fuera a perder yo le dije que yo le colaboraba. (Comunicación personal, docente de la UCA, 2021)

Después de eso, [de jubilarme], he seguido colaborando con la comunidad, con las personas enfermas, en sus momentos de crisis, en alguna enfermedad, cuando necesitan primeros auxilios por un accidente, con sus medicamentos, les explico cómo se los debe aplicar, siempre le he dado la mano a quien me ha pedido un favor. (Comunicación personal, promotora en salud, 2021)

4.3.2. Mujer como gestora de subsidios y demás beneficios

Como ya lo he planteado, la dependencia de los subsidios de asistencia social se intensificó con el proceso de urbanización, pues las alternativas de acceso al alimento se vieron cada vez más reducidas ante el deterioro de los modos de vida rurales. Como consecuencia, las lógicas detrás del aprovisionamiento, de la preparación y de la distribución del alimento han sufrido importantes alteraciones. Una de estas es el rol de intermediación que las mujeres deben asumir no sólo en el marco del trabajo asalariado, sino también en el desempeño de sus responsabilidades dentro del hogar; en tanto la gestión de los subsidios se convierte en una de las principales actividades de cuidado alimentario. Gestión que incluye emitir los certificados de adscripción étnica, diligenciar los documentos requeridos, asistir a determinadas capacitaciones y reclamar los mercados o auxilios económicos (Ángel-Rodríguez, 2019):

En Barrancas consigo todo el alimento. A veces vamos... cuando es muy necesario, que uno no tenga nada, uno va. Organizo a los animalitos y me voy. A veces me quedo aquí todo el día, hoy voy porque tengo que ir a la alcaldía a entregar unos papeles de un peladito que tengo, un nietecito que está en familias en acción, pero no me le está viniendo plata.

Entonces hay que llevar esos papeles hoy, tiene que ser en este mes, en abril, para que le paguen. Él normalmente recibía familias en acción, pero del año pasado no le pagaron, ni el otro año pasado, ahora me dijeron que le llevara los papeles. Aparte no recibíamos más subsidios, sino el mercadito que le dan a ellos en el colegio por alumno [PAE]. En ese mercado viene, creo, un kilito de arroz, una botellita de manteca de las chiquitas, un kilo de lentejas, una bolsita de leche, una panelita chiquitica de \$ 300 COP, eso no endulza ni un vaso. Ese mercado lo dan cada dos meses, se supone que ya lo dieron en enero y en marzo... (Comunicación personal, abuela wayuu, 2021)

Otro ejemplo de esto es la pelea que Isabel, una adolescente de 14 años, tuvo con su madre. Según me contó, su madre le dio dinero para que fuera a la tienda y comprara tres mil en salchichón, dos mil en huevos y el resto en hojitas de orégano, hielo y dos cigarrillos. Como en la tienda se habían agotado varias de estas cosas, ella realizó el mandado a medias y tomó doscientos pesos de la plata restante para comprarse un dulce. Lo cual enfadó a su madre y ocasionó una fuerte pelea entre ambas en la que ante la negación de la menor para realizar futuros favores, la mamá sentenció que dejaría de encargarse del registro de Familias en Acción, un programa estatal que les garantiza un apoyo económico mensual. Fueron comentarios que emergieron en medio de la rabia, pero que dan cuenta de la distribución de obligaciones dentro del hogar, siendo central el lugar de la madre en el acceso a la oferta institucional de asistencia social.

Pero esta gestión va más allá de la obtención de mercados o dinero. Una vez se da el acopio de alimentos, las mujeres deben realizar su distribución. Aunque los subsidios suelen ser asignados a los miembros de la familia reconocidos como población vulnerable (niños, mujeres gestantes y adultos mayores), ellas transgreden la focalización individual asociada a la concesión de beneficios institucionales para asegurar el bien común del grupo familiar. Con un margen de maniobra limitado, dada la escasez de recursos, redistribuyen el alimento obtenido de acuerdo con las necesidades del hogar. Bien sea repartiendo entre todos la comida preparada o racionando el alimento según las dificultades enfrentadas:

Cuando estuvieron repartiendo los mercados ahora que estuvo la cuarentena estricta, que repartieron muchos granos, eso uno iba recogiendo los granos, granos y cuando llegó el momento que está la cosa durita uno viene y los coge... Cuando estaba buena, nosotros los granos los dejábamos ahí apartaditos y como ya no hay que pa' comprar el pollo, la carne, el pescado, comemos los granos. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Una de las principales fuentes de ingreso para muchas de las familias en El Rodeo es el subsidio de la tercera edad que, como ya lo dije, constituye un monto de ciento ochenta mil pesos mensuales: “Lo que nos salva aquí es el subsidio que le viene a mi mamá que es el del adulto mayor, sólo eso” (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021). Regidas por principios morales que priorizan lo colectivo, las mayores comparten dicho apoyo económico con los diferentes miembros de su familia, llegando incluso a poner en riesgo su estabilidad (Defensoría del Pueblo, 2014). Ramona, por ejemplo, me dijo que ella recibe este subsidio, el cual le entrega a su hija Alicia para que vaya a Barrancas, compre los alimentos y los reparta entre los siete miembros de su grupo familiar (cuatro nietos, dos hijos y ella). Teniendo en cuenta que algunos se quedan en El Rodeo y otros se van para La Sierra, Alicia divide el mercado en dos. En palabras de Ramona: “¡Yo que voy a llevarme todo eso para allá si mi gente está acá pasando hambre!”

4.3.3. La delegación de la crianza, “las abuelas siempre son las mamás, más que las propias mamás”

Si retomamos el sistema de descendencia wayuu, es posible identificar que las abuelas han sido agentes claves en la reproducción socioétnica de los matrilineajes: “Y así eran las abuelas de nosotros antes, ellas nos enseñaban las cosas buenas, nos enseñaban lo que es el trabajo, lo que es la artesanía, y nos mostraban las consecuencias de las cosas malas que uno hace” (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021). Su significativa representación en la provisión de cuidados físicos y emocionales hacia los niños hace que se conviertan en un referente de vida. Tanto, que la relación abuela-nietos llega a ser una de las más importantes dentro de la sociedad (Notermans, 2004) desdibujando así los límites de la maternidad:

Entonces, claro, mi madre a lo que vió el movimiento [de grupos armados en la zona], vendió y perdí ese referente, yo todavía tengo sueños de que estoy ahí. Es muy triste, pero ciertamente hace parte de mi niñez y yo tengo que escribir sobre eso. Incluso mi madre en algún momento pensó que nosotros íbamos a heredar esas tierras y, entonces, ella cuando vio ese movimiento dijo “no, no voy a exponerlos, voy a venderlo” y distribuyó la herencia en vida, mi abuela. Digo mi madre porque es mi abuela, pero es mi madre. (Comunicación personal⁸, académica wayuu, 2021)

Esto se debe, en parte, a que la delegación de la crianza, temporal o permanente, está estrechamente vinculada con las prácticas de descendencia matrilineal. En El Rodeo se hacen necesarias dos preguntas: ¿quiénes son tus padres? y ¿quiénes te criaron? pues son frecuentes las historias de personas criadas por hermanas, tías, abuelas y demás parientes femeninas. La crianza, además de la comida, ha sido primordial en el establecimiento de la familia extensa y en la consolidación de la autoridad femenina, “mucha comida y muchos hijos simbolizan la fuerza de la mujer, ya que ambos son fundamentales en el ámbito de las relaciones de parentesco” (Notermans, 2004, p. 14). De esta manera, las mujeres han asumido de manera abierta y desinteresada la responsabilidad de hijos no biológicos, como me lo dijo Elena: “A mí me regalaron varios hijos y Julia, mi hermana, me quitó dos”, o como lo cuenta Rafaela:

Ella es, como dicen, mi hija adoptada porque es hija de un hermano mío y mi hermano me la dio pequeñita, de un año, y yo la registré y todo. Y ella tiene su mamá aparte, pero él me la dio porque yo no tuve hijos, por eso es que mi hermano me dijo “hermana yo te voy a dar mi hija pa’ que la tengas como una hija tuya”, entonces fue como un juramento. Y ella no visita a su mamá como ella sola, no es una persona que se va a pasar un día allá o a dormir allá por semanas o meses, no, ella se la pasa acá conmigo todo el tiempo, creció aquí conmigo, terminó su estudio conmigo, se metió a eso que hizo ella aquí conmigo, ella no salió más de aquí. Ella tuvo a su niño aquí mismo conmigo, aquí en la casa [...] Yo cocinaba, lavaba... Aquí vivían conmigo Juan Antonio y Rafael, pero él está en Barrancas, ambos son hermanos de ella e hijos de mi hermano José. Ellos vivieron aquí conmigo como

⁸ Entrevista realizada en el marco del proyecto SINHambre por los investigadores Claudia Puerta Silva y Esteban Torres Muriel.

si fueran mis hijos, venían aquí y yo los tenía acá en todo, yo vivía con José antes, no tenía mi casa aparte porque... mejor dicho, yo me aparté cuando ella tenía nueve años. Yo paraba con mi hermano, desde que murió mi mamá yo no quería apartarme de él, yo quería estar con él y nos quedamos los dos así, viviendo en la misma casa. Por parte de madre en total somos cinco hijos, por parte de papá ahí está Penélope, Joaquín y Carolina. Ahora sólo quedamos cinco hermanos, se han muerto tres y varios se fueron pa' otras partes, pero hace años. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Estas características del sistema de parentesco matrilineal, la preponderancia de la abuela y la tendencia a delegar la crianza de los hijos, han sido centrales para enfrentar la crisis de los cuidados que vino con las transformaciones en el rol de la mujer wayuu. Definida como el “aumento en el número y la complejidad de las necesidades de cuidados y la reducción simultánea de actores potencialmente proveedores” (Flóres Ángeles & Tena Guerrero, 2014, p. 32), esta crisis se refleja en la imposibilidad que tienen las mujeres para cuidar de sus hijos ante las nuevas responsabilidades que deben asumir dentro de los arreglos matrifocales y en la manera como las abuelas se han visto abocadas a criar de sus nietos temporal o permanentemente:

Yo aquí vivo con los nietecitos, pero ahorita están enfermos, están allá abajo en Barrancas. Uno anda por aquí y el otro está en Barrancas trabajando de ayudante de un muchacho, un albañil. Mi hijo está en Ibagué, el salió pa' allá pa' ver si conseguía porque los trabajos aquí pa' la gente no se consiguen, la mamá no vive con ellos, ella vive en el pueblo. Él fue por un lado y ella por el otro, yo los crié a ellos, él último que crié ya está grande, tiene 19 años. Mucha familia se ha ido para otras partes a buscar trabajo. Hay unos de aquí mismo que están trabajando en la carretera, hay unos que están trabajando por ahí, pero tú sabes que eso no... se desesperan por el trabajo porque a veces ni les pagan, entonces el que tiene niños pequeños trata de buscar en otra parte, de ayudante en lo que sea. (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

Específicamente, la dependencia al trabajo asalariado implicó la subordinación de los wayuu al orden laboral y la oferta educativa de las ciudades aledañas a su territorio (Correa, 2017). En El Rodeo, las mujeres deben dejar la ranchería e instalarse en el municipio de Barrancas o los

municipios vecinos para poder vincularse en alguna casa de familia o integrarse a los distintos centros de educación superior. La migración es, entonces, una experiencia central en la vida de la mujer, pues de ésta depende el acceso a la educación y el trabajo, dos elementos fundamentales en el cumplimiento de las exigencias sociales y la satisfacción de las aspiraciones personales. No obstante, este desplazamiento concentra en la madre un gran número de responsabilidades (internas y externas), limitando cada vez más su disponibilidad de tiempo y, por ende, haciendo casi imposible la provisión de cuidados. Razón por la cual, se ven en la obligación de acudir a sus madres o suegras (o demás familiares) para delegarles la crianza de sus hijos:

Paola nació y se crió en Venezuela, pero recientemente migró hacia Colombia. Según me contó, ella tiene tres hijos que se encuentran en el vecino país y que están siendo cuidados por su cuñada y su hermana. La razón por la cual no los trajo consigo es porque aquí no hay quien cuide de ellos. Por un lado, ella trabaja en una casa de familia donde se encuentra interna de lunes a viernes, en una jornada laboral que empieza a las siete de la mañana y termina a las nueve de la noche. Y por el otro, su madre, que también está radicada en Colombia, se encuentra trabajando en Barrancas, en otra casa de familia, a cargo de una adulta mayor. (Diario de campo, El Rodeo, 2021)

Así pues, el intercambio de trabajo doméstico que se da entre la parentela femenina le otorga a las mujeres cierto poder de decisión y capacidad de negociación social, de tal manera que puedan garantizar la seguridad a largo plazo de ellas y su prole o, al menos, responder a las numerosas responsabilidades adquiridas (Kawarazuka et al., 2019). Aunque este fenómeno ha estado siempre presente, los motivos por los cuales se realiza han cambiado, razón por la cual lo considero una de las tres nuevas formas de cuidado alimentario. Se ha convertido en una importante respuesta a la migración de las mujeres que, además, ha moldeado el parentesco con base en una lógica de matrifocalidad más que de matrilinealidad. La filiación ha dejado de seguir las normas de un sistema de descendencia unilineal para determinarse a partir los lazos construidos día a día desde los ofrecimientos personales, la mutualidad y el compartir (Notermans, 2004), por lo que la vinculación de una persona con sus ancestros no está dada, sino que depende del grupo familiar, materno o paterno, que asuma la responsabilidad por su cuidado.

Conclusiones

Pero así como estamos ahorita na' más la esperanza de uno es el arroz, la manteca y el azúcar. Eso es en lo que uno piensa ahora porque antes no, uno tenía todas sus verduras aquí y se lo traían de La Sierra, pero con este verano que hay, azotando bastante ¡Acabó con La Sierra! (Comunicación personal, mujer wayuu, 2021)

La antropología entendida como el encuentro con el otro es, ante todo, una ampliación de los sentidos. No sólo por los nuevos paisajes, sabores, climas, acentos y olores registrados, sino también por cómo la realidad que creíamos dada se va llenando de nuevos significados. Algo en apariencia sencillo, pero profundamente transgresor en un mundo donde el poder busca continuamente imponer, moldear y limitar los sentidos. Tal vez, es por esto que la matrilinealidad ha retado continuamente a los estudiosos del parentesco. Como representantes y promotores de una sociedad hegemónica caracterizada por ser patriarcal, capitalista y eurocéntrica, muchos teóricos del parentesco encontraron profundas interpelaciones y, por ende, amenazas en la comprensión de un sistema de parentesco que cuestiona la autoridad concentrada en la figura paterna, propone nuevas formas de división del trabajo, plantea alternativas a la propiedad privada y pone en entredicho la prevalencia de la familia nuclear. Se genera así, una historia de malinterpretaciones que desde diferentes corrientes de pensamiento limitaron los sentidos propuestos por la matrilinealidad como modelo de relacionamiento social.

En el marco de estos desencuentros, el sistema de descendencia matrilineal ha sido condenado a la extinción, pues se considera incapaz de adaptarse a contextos cambiantes. No obstante, la modernidad, el colonialismo y el capitalismo siguen tendencias multidireccionales. Particularmente, las personas ponen a dialogar las influencias de la globalización con los sistemas de parentesco locales para ajustarse a las situaciones particulares y responder a las demandas del contexto. Por lo que no es posible hablar del parentesco como un sistema cerrado y estático, sino que es necesario ver el movimiento que se da continua y paulatinamente entre los elementos que determinan la organización social. Es de reconocer, además, que la resiliencia de la matrilinealidad se ve fortalecida en la misma medida en que sus normas y principios se mezclan y entrelazan con los de otros sistemas de descendencia como el de patrilinealidad o bilinealidad.

En el caso de la Baja Guajira es posible hablar de un proceso de transición que se materializa en la ranchería a través de cambios, permanencias y mutuas influencias que perfilan dos tipos de sociedades. La primera, se refiere a una sociedad constituida alrededor de La Sierra que se caracteriza por la prevalencia de la vida comunitaria sustentada en los principios, valores y reglas del sistema matrilineal wayuu. De esta manera, se consolida un tejido de interdependencias socioecológicas mediante la articulación del trabajo colectivo, la construcción de caminos, el uso comunal de los recursos naturales, el desarrollo de una economía local mixta y la provisión de cuidados alimentarios. Tejido que da paso a una organización social del cuidado basada en la familia extensa y la comunidad como principales proveedores del mismo, es decir, en las relaciones de filiación y afinidad que se construyen cotidianamente y que le otorgan una relativa autonomía a los matrilineajes desde la reproducción socioétnica.

En este sentido, el sistema alimentario wayuu ha tenido como eje central la redistribución cotidiana de los recursos, a través de la provisión de cuidados alimentarios. Las mujeres, como gestoras de la cocina, llevan a cabo una serie de prácticas de cuidado socioecológico que incluyen el cuidado por la biodiversidad y el sistema alimentario local, el cuidado de los espacios alternativos para la provisión de alimentos, el cuidado propio y de la comunidad, y el cuidado ecológico. Adicionalmente, complementan el tejido comunitario por medio de donaciones o intercambios de alimentos o comida, gracias a las cuales desarrollan una amplia gama de relaciones sociales basadas en la solidaridad, reciprocidad y cooperación que, por un lado, producen el carácter común del alimento ampliando las posibilidades de acceso al mismo y, por el otro, garantizan una seguridad a largo plazo para ellas, sus hijos y sus matrilineajes.

En suma, de manera cotidiana las mujeres utilizan cinco estrategias que les permiten brindar el alimento y la comida a los diferentes familiares y amigos. Primera, la hospitalidad que es inculcada con especial énfasis en las mujeres y que se considera una virtud de gran importancia en la vida social wayuu, en tanto permite construir y fortalecer vínculos a través del encuentro y garantiza el flujo de alimento a corto, mediano o largo plazo. Segunda, compartir alimento como una estrategia que es posible cuando existe un tejido social fortalecido y que responde a dos situaciones concretas, las prácticas tradicionales de distribución del alimento y los momentos de necesidad donde se debe acudir a otros. Tercera, el intercambio de alimentos como un elemento

central en la economía local de subsistencia wayuu que es fundamental en los tiempos de crisis, a pesar de la acelerada reducción de las redes de circulación del alimento. Cuarta, la preparación y el ofrecimiento de comidas que exige disposición, apoyo y recursos de las mujeres y que hace de la cocina un espacio central para la vida comunitaria, en tanto congrega y vincula a familiares y amigos. Quinta, prestar o dar dinero para comprar alimento como una alternativa que emerge ante la vinculación de las mujeres a las dinámicas del mercado y que muchas veces se relaciona con la migración materializada en las remesas.

La segunda, se refiere a una sociedad constituida alrededor del pueblo y determinada por la urbanización de los modos de vida como consecuencia del conflicto armado y la presencia de grupos al margen de la ley; de la crisis climática vinculada a sequías prolongadas y al deterioro de los ecosistemas; y de la modernidad y el desarrollo como paradigmas de intervención. Urbanización que en lo referente al parentesco se refleja en la nuclearización de los hogares, el debilitamiento de la institución del matrimonio, la reconfiguración parcial de la división del trabajo por género y la conformación de redes femeninas de crianza. Ocasiona la intensificación de la matrifocalidad como una estructura familiar emergente donde las madres centralizan todos los procesos de la vida doméstica a nivel tanto económico como cultural y afectivo.

De esta forma, se ha dado un deterioro de la vida comunitaria asociado con la ruptura de las relaciones territoriales que mutuamente se han reconfigurado con la organización social del cuidado wayuu. Caracterizada por el individualismo, la dependencia de agentes externos y la concentración de tareas en las mujeres, esta nueva forma de organización le asigna la responsabilidad del cuidado al Estado, las Organizaciones No Gubernamentales, las empresas privadas, las madres y las abuelas. Se consolida, entonces, un nuevo sistema alimentario wayuu cuyo eje central es la relación entre institucionalidad y mujer.

El papel de la institucionalidad se acentúa con los cambios en la solidaridad familiar y comunitaria y se moldea con la consolidación del modelo neoliberal de asistencia social. Bajo este contexto, los diferentes actores institucionales implementan programas y políticas caracterizados por la atomización de la sociedad mediante la internalización del individualismo, la fractura y fijación de la identidad étnica desde definiciones y criterios legales, y la simplificación y

descontextualización del acto de comer por medio de indicadores nutricionales y económicos. De manera complementaria, las mujeres wayuu participan de la provisión de cuidados articulándose, en muchas ocasiones, con dichos programas y políticas. Por consiguiente, han surgido tres nuevas formas de cuidado alimentario: el cuidado que la mujer provee a los diferentes miembros de su comunidad en el marco de un contrato laboral, la gestión de subsidios y mercados como una de las principales responsabilidades domésticas, y la crianza delegada a las abuelas ante la sobrecarga de trabajo que deben asumir las madres.

Lo que subyace en el fondo es una transformación del sistema alimentario wayuu que da paso a un escenario de tensión y conflicto en el que la mujer ocupa un lugar central. En respuesta a las nuevas exigencias del contexto, las mujeres han asumido el movimiento como una práctica fundamental para acceder a la educación, al trabajo asalariado y a los mercados de artesanías. Paralelamente, este movimiento las ha perfilado como mediadoras entre dos tipos de sociedades con sus respectivos sistemas de valores, relaciones y prácticas culturales. Como encargadas del grupo familiar, ellas toman elementos de ambas sociedades y generan mecanismos de adaptación que les permiten sacar la vida adelante, por ejemplo, accediendo al trabajo doméstico como la principal fuente de trabajo en El Rodeo, al mismo tiempo que gestionan los subsidios institucionales ante la cada vez mayor dependencia al asistencialismo y activan las redes de solidaridad, cooperación y reciprocidad entre los distintos hogares. Sin embargo, esta centralidad de la mujer dentro de las parentelas debe ser cuestionada, pues en muchas ocasiones ha implicado nuevos lugares de dependencia y una sobrecarga de trabajo que, a fin de cuentas, se traducen en la precarización de sus condiciones de vida.

“La esperanza de uno es el arroz, la manteca y el azúcar” me dijo Rafaela. Una frase contundente que en la superficie nos habla de malnutrición, pero que en el fondo da cuenta de una profunda fragmentación de los sentidos wayuu y anuncia la ruptura del tejido comunitario. Es necesario superar la visión simplista de la crisis alimentaria para empezar a abordarla desde sus dimensiones social, cultural y ecológica. Entender que el arroz, la manteca y el azúcar son una corta lista de alimentos que nos habla de un sistema alimentario enmudecido en el que las personas se han quedado sin los medios para producir el alimento, la comida está desvinculada del territorio, el conocimiento se diluye en la monotonía de las recetas, los sabores son incapaces de recordar

a los ancestros y el fogón ha dejado de expandir la vida para sólo garantizar la supervivencia. Y en consecuencia, reconocer y comprometernos con la urgencia de arrebatarse la esperanza a los supermercados y subsidios para devolvérsela a los ecosistemas, las relaciones sociales y las posibilidades de una vida que se sostenga en lo común.

Referencias

- Abraham, J. (2017). 'Matriliney did not Become Patriliney!': The Transformation of Thiyya 'Tharavad' Houses in 20th-century Kerala. *Contributions to Indian Sociology*, 51(3), 1–26. <https://doi.org/10.1177/0069966717720514>
- Ángel Rodríguez, D. M. (2019). *Las experiencias sobre el parentesco de las mujeres wayuu del asentamiento indígena La Granjita en el Municipio de Barrancas, La Guajira, Colombia* [Tesis de doctorado]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. 85-280
- Ángel-Rodríguez, D. M. (2022). Entre lo urbano y lo rural. El caso de un barrio indígena wayuu de la Baja Guajira. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 24(1), 156-193. <https://doi.org/10.17151/rasv.2022.24.1.8>
- Alarcón Puentes, J. (2006). La sociedad Wayúu, entre la quimera y la realidad. *Gazeta de Antropología*, 22, 1–7.
- Brückner, M. (2020). *Biodiversity in the Kitchen. Cooking and Caring for African Indigenous Vegetables in Kenya: A Feminist Approach to Food Sovereignty* (1ª ed.). Oekom.
- Cáceres Domínguez, C. T. (2020). Los bienes comunes y la solución alimentaria del pueblo wayuu. Una perspectiva desde el orden territorial. *Revista Analysis*, 26(2), 1–27. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.4302829>
- Cano Correa, C., van der Hammen, M. C. & Arbeláez Albornoz, C. (2010). *Sembrar en medio del desierto, ritual y agrobiodiversidad entre los wayuu*. Instituto Alexander von Humboldt, Tropenbos Internacional Colombia, Parque Nacional Natural Macuira de la UAESPNN. <https://bit.ly/2PKVrbJ>
- Comas- d'Argemir, D. (2017). El don y la reciprocidad tienen género: Las bases morales de los cuidados. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2), 17–32.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos - CIDH. (2015). Medidas Cautelares 51/15. Res. 60 del 11 de diciembre.

- Comisión Interamericana de Derechos Humanos - CIDH. (2017). Medidas Cautelares 51/15. Res 3/2017. 26 de enero de 2017
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos - CIDH. (2017). Medidas Cautelares 51/15. Res 51/2017. 1 de diciembre de 2017
- Colombia. Corte constitucional. (8 de mayo de 2017). Sentencia T-302/17. (Aquiles Arrieta Gómez)
- Corpoguajira. (2018). *Plan Integral del Cambio Climático Departamento de La Guajira*. <https://bit.ly/3RoSSvS>
- Correa, H. D. (2017). Los wayúu: pastoreando el siglo XXI. En E. Restrepo, M. Saade, Y A. Rojas (Eds.). *Antropología hecha en Colombia. Tomo I* (pp. 177–210). Asociación Latinoamericana de Antropología, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH y Universidad del Cauca. <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/10.pdf>
- Defensoría del Pueblo. (2014). *Crisis humanitaria en La Guajira: acción integral de la Defensoría del Pueblo en el departamento*. Defensoría del Pueblo <https://bit.ly/3P9JyKo>
- Dube, L. (1997). *Women and kinship: Perspectives on Gender in South and South-East Asia* (1ª ed.). United Nations University Press.
- Esquivel, V., Faur, E. & Jelin, E. (2012). Hacia la conceptualización del cuidado: familia, mercado y estado. En V. Esquivel, E. Faur y E. Jelin (Eds.). *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado* (1ª ed., pp. 11–44). IDES.
- Flóres Ángeles, R. L. & Tena Guerrero, O. (2014). Maternalismo y discursos feministas latinoamericanos sobre el trabajo de cuidados: un tejido en tensión. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, 18(3), 27–42.
- García, M. de los Á., López, M., Ipuana, R., Sierra, E., Peláez, C., Sierra, C., Arregocés, E. E., Arregocés, S. S., Socarras, L. M., Socarrás, M. J., López, A., Ipuana, I. & González, C. J. (2020). Minería a gran escala y derechos humanos: lo que el des-arroyo trajo a La Guajira. *Revista Noche y Niebla*, 61, 59–102.

- Gombay, N. (2005). Shifting identities in a shifting world: Food, place, community, and the politics of scale in an Inuit settlement. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(3), 415–433. <https://doi.org/10.1068/d3204>
- González-Plazas, S. (2008). *Pasado y presente del contrabando en La Guajira. Aproximaciones al fenómeno de la ilegalidad en la región*. Universidad del Rosario Facultad de Economía.
- Guerra Curvelo, W. (1996). Los conflictos intrafamiliares Wayú. *Revista de Antropología y Arqueología*, 9(1-2), 81-92
- Gutiérrez Aguilar, R., Navarro Trujillo, M. L. & Linsalata, L. (2017). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En D. Inclán, L. Linsalata y M. Millán (Eds.), *Modernidades alternativas* (pp. 377–417). Universidad Nacional Autónoma de México y Ediciones del Lirio.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1984). Organización social en La Guajira. Estudio etnográfico. *Revista Del Instituto Etnológico Nacional*, III(2).
- Hobson Herlihy, L. (2007). Matrifocality and Women's Power on the Miskito Coast. *Ethnology*, 46(2), 133–149.
- Instituto Nacional de Salud & Observatorio Nacional de Salud (2016). *Una mirada al ASIS y análisis en profundidad: informe técnico* (7ª ed.). 106-176.
- Jackson, C. (2014). Modernity and Matrifocality: The Feminization of Kinship?. *Development and Change*, 46(1), 1–24. <https://doi.org/10.1111/dech.12141>
- Johnson, J. (2016). Matriliney. En F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez & R. Stasch. (eds). *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* (pp. 1–15). University of Birmingham. <https://doi.org/10.29164/16matriliney>
- Kawarazuka, N., Locke, C. & Seeley, J. (2019). Women bargaining with patriarchy in coastal Kenya: contradictions, creative agency and food provisioning. *Gender, Place and Culture*, 26(3), 384-404. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1552559>

- Kuhnlein, H. v. (2015). Food system sustainability for health and well-being of Indigenous Peoples. *Public Health Nutrition*, 18(13), 2415–2424. <https://doi.org/10.1017/S1368980014002961>
- Mancuso, A. (2006). Relaciones de género entre los Wayúu. Estado de la investigación y nuevos campos de análisis. *Aguaita*, 13-14, 39-61.
- Mercado Epieyú, R. (2013). Sólo mi madre. En R. Mercado Epieyú. *Sentimientos tejidos desde la oscuridad del vientre de mi Madre*. (pp. 25). Casa Editorial Antillas.
- Micarelli, G. (2018). Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los bienes comunes. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(2), 119–142.
- Moncada, A. (2015). Cuando nuestras ancestras hablan: genealogías de mujeres indígenas y saberes del paülujutu'u (encierro) Wayúu. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 20(45), 149-164.
- Nájera Nájera, M. & Lozano Santos, J. (2010). Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y prácticas sociales. *Boletín De Antropología*, 23(40), 11–31. <https://bit.ly/3Pc4dOb>
- Navarro, M. L. & Gutiérrez, R. (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Bajo El Volcán*, 18(28), 45–57.
- Netting, R. McC. & Wilk, R. R. (1984). Households: Changing Forms and Functions. En R. McC. Netting, R. R. Wilk & E. J. Arnould (eds.). *Households. Comparative and historical studies of the domestic group*. University of California Press.
- Notermans, C. (2003). Sharing Home, Food, and Bed: Paths of Grandmotherhood in East Cameroon. *Africa*. 74(1), 6–27. <https://doi.org/10.3366/afr.2004.74.1.6>
- Onu Mujeres, la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer y el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas - DANE. (2020). *Mujeres y hombres: brechas de género en Colombia*.
- Oxfam. (2014). *Mapeo de la situación de los medios de vida y la seguridad alimentaria de familias*

vulnerables en la Alta Guajira. <https://bit.ly/3uEthFB>

- Parkin, R. (2021). The Fragility of Marriage in Matrilineal Societies. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 12(2), 224-237.
- Pérez, F. C. & Alcaraz, G. M. (2007). Transiciones y nostalgias: el sistema alimentario de los moradores de Acandí, Colombia. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 25(2), 65–74.
- Peters, P. E. (1997a). Against the Odds. Matriliney, Land and Gender in the Shire Highlands of Malawi. *Critique of Anthropology*, 17(2), 189-210. <https://doi.org/10.1177/0310057x0803601s01>
- Peters, P. E. (1997b). Revisiting the Puzzle of Matriliney in South-Central Africa (Introduction). *Critique of Anthropology*, 17(2), 125-146.
- Puerta Silva, C. & VH Dover, R. (2008). ¿Tierras baldías, territorios de nadie? Geopolítica de un proyecto minero en La Guajira colombiana. En C. E. Piazzini Suárez y V. Montoya Arango. *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios*. (pp. 31-50). La Carreta Editores.
- Puerta Silva, C. (2020). La reproduction socio-ethnique wayuu : les transitions de l'autonomie relative à la dépendance. *Recherches amérindiennes au Québec*, 50(1), 41–56. <https://doi.org/10.7202/1078700ar>
- Puerta Silva, C. (Junio 16, 2022). *Determinantes de las crisis alimentarias y desnutrición en el pueblo wayuu. Presentación de los resultados del proyecto de investigación SIN Hambre*. [Socialización]. Riohacha, Colombia. <https://bit.ly/3IxLNFp>
- Puerta Silva, C., Torres Muriel, E. & Rubiano Atehortúa, M. J. (Noviembre 29-30, 2021). *Crisis alimentarias y pandemia en la frontera colombo-venezolana: el fracaso de las alianzas transnacionales y de las políticas públicas* [Ponencia]. 2021 RISC-RISE International Conference on Social Partnerships and Regional Integration. Online.
- Pulido, M. & Martins, M. F. (2017). Una mirada antropológica en torno al cuidado. Desafíos y oportunidades. *Documentación Social*, (187), 69–84. <https://bit.ly/3yRJ1Yk>

- Quintal-Marineau, M. (2019). 'Feeding our families; that's what we have been doing for centuries.' *Hunter Gatherer Research*, 3(4), 583–599. <https://doi.org/10.3828/hgr.2017.30>
- Quintero Salazar, D. & Macías, M. A. (2007). ¿La familia guajira?: una aproximación desde la cultura. *Psicología desde El Caribe*, (19), 181–202.
- Razavi, S. (2007). *The Political and Social Economy of Care in a Development Context: conceptual Issues, research questions and policy options*. United Nations Research Institute for Social Development.
- Resguardo Indígena de Mayabangloma & Ministerio del Interior. (2014). *Eisat'ta akuai'pa Plan Salvaguarda Wayuu. Zona Sur de La Guajira (Fonseca, Distracción, Barrancas, Hatonuevo)*. Fonseca.
- Resguardo Indígena Wayuu de Cerrodeco. (2021). Informe de acuerdo al Censo 2021. Barrancas.
- Rivera Gutiérrez, A. (1991). La metáfora de la carne; sobre los Wayuu en la península de la Guajira. *Revista Colombiana De Antropología*, 28, 88–136. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1929>
- Romero Epiayu, J. (Junio 1, 2020). Ser mujer wayúu feminista y confrontar el patriarcado en las tradiciones. *Las 2 Orillas*. <https://bit.ly/3yTsV0p>
- Rubiano Atehortúa, M. J. (Diciembre 9-16, 2020). *La etnografía en tiempos de pandemia* [Ponencia]. Seminario Rerdsa 2020. Medellín, Colombia. <https://youtu.be/VpNGOmaVRkE?t=565>
- Rubiano Atehortúa, M. J. (Noviembre 17-19, 2021). *Brindar el alimento: el rol de la mujer wayuu en la configuración de las redes familiares extensas* [Ponencia]. Seminario Iner 2021 "Saberes en diálogo". Medellín, Colombia. <https://youtu.be/n5C2aupGB1s>
- Sierra, M. Y. (2016). *Fortalecimiento de capacidades en comunidades Wayúu como alternativa para la gestión comunitaria de su Seguridad Alimentaria y Nutricional* [Tesis Doctoral]. Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá.

- Socarrás Ipuana, M., Dorado González, A., Torres Muriel, E., Carmona Castillo, S., Puerta Silva, C., Epiayú Pelaéz, F., Epiayu Epiayu, M., Frías Epinayú, E., Arregocés, A., Santo Durante López, Y., Gómez Archbold, I., Rubiano, M. J. & Valencia Martínez, V. (2021). *Boletín Comida y comunidad. Grupo Especial FAO/CLACSO Innovación en políticas públicas de seguridad alimentaria y nutricional*, 2, 54-68. <https://bit.ly/3uBcTpf>
- Stack, C. B. (1997). *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. (1ª ed.). Basic Books.
- Stack, C. B. (2012). Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana. En M. Jabardo (ed.). *Feminismos negros. Una antología* (pp. 187–206). Traficantes de Sueños.
- Stone, L. (2010). Through the Mother. En *Kinship and Gender. An Introduction* (4ª ed., pp. 117–158). Westview Press.
- Swentzell, R., Teherani-Krönner, P. & Toland, A. R. (2015). On Corn Mothers and Meal Cultures. Ecofeminist Alternatives to Food and Soil Security. En A. Toland, J. Stratton Noller, & G. Wessolek (Eds.), *Field to Palette. Dialogue on Soil and Art in the Anthropocene* (pp. 109–122). Taylor & Francis Group.
- Tam, B., Findlay, L. & Kohen, D. (2014). Social Networks as a Coping Strategy for Food Insecurity and Hunger for Young Aboriginal and Canadian Children. *Societies*, 4(3), 463–476. <https://doi.org/10.3390/soc4030463>
- Teherani-Krönner, P. (Julio 1-2, 2021). *Meal Cultures & Gender. An Adequat Approach for Feminist Political Dialogues & Rethink Food* [Conferencia]. Feminist Political Ecology Dialogues 2021. Online. <https://youtu.be/mkdBgWPb5-c>
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 129–139.
- Ulloa, A. (2020). The rights of the Wayúu people and water in the context of mining in La Guajira, Colombia: demands of relational water justice. *Human Geography*, 13(1), 6–15. <https://doi.org/10.1177/1942778620910894>

-
- Vásquez Cardozo, S. & Correa Correa, H. D. (1993). Los wayuu, entre Juya (“el que llueve”), Mma (“la tierra”) y el desarrollo urbano regional. En *Geografía Humana de Colombia Nordeste Indígena (Tomo II)*, (pp. 146–203). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Vega-Solís, C. & Martínez-Buján, R. (2017). Explorando el lugar de lo comunitario en los estudios de género sobre sostenibilidad, reproducción y cuidados. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 22(2), 65–81. <https://doi.org/10.11.2017>
- Watson, L. C. (1967). Guajiro social structure: A reexamination. *Antropológica*, 20, 3–36. <https://bit.ly/3O8XLGV>