



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**LAS EXPERIENCIAS SOBRE EL
PARENTESCO DE LAS MUJERES
WAYUU DEL ASENTAMIENTO
INDÍGENA LA GRANJITA EN EL
MUNICIPIO DE BARRANCAS, LA
GUAJIRA, COLOMBIA**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA**

**P R E S E N T A
DARY MARCELA ÁNGEL RODRÍGUEZ**

DIRECTORA DE TESIS: DRA. FRIDA VILLAVICENCIO ZARZA

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2019

**LAS EXPERIENCIAS SOBRE EL PARENTESCO DE LAS MUJERES WAYUU
DEL ASENTAMIENTO INDÍGENA LA GRANJITA EN EL MUNICIPIO DE
BARRANCAS, LA GUAJIRA, COLOMBIA**

ÍNDICE	Página
AGRADECIMIENTOS	
INTRODUCCIÓN	1
Capítulo 1	
EXPERIENCIA Y PARENTESCO: UNA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN.	10
LA EXPERIENCIA.....	10
La experiencia y el parentesco.....	14
Los textos culturales como expresiones de la experiencia.....	25
PROCESO METODOLÓGICO.....	32
El trabajo de campo y criterios de análisis.....	32
El análisis.....	37
Capítulo 2	
RELACIONES INTER-ÉTNICAS WAYUU-ARIJUNA EN LA GUAJIRA	43
LA OCUPACIÓN DEL TERRITORIO.....	44
Las dos Guajiras.....	44
Las interacciones entre wayuu y arijunas.....	47
BARRANCAS Y LA MINA DE CARBÓN EL CERREJÓN.....	58
Minería: migración y territorio.....	58
La Granjita y el agua.....	69
Capítulo 3	
PARENTESCO WAYUU Y ALIANZA MATRIMONIAL	82
LOS ESTUDIOS SOBRE EL PARENTESCO WAYUU.....	83
LA LEY WAYUU Y LA ALIANZA MATRIMONIAL.....	94
Trayectorias de vida.....	98
La alianza matrimonial.....	107
La mujer paga.....	111
El hombre wayuu, ¿paga?.....	123
El hombre arijuna, ¿paga o no paga?.....	131
Casarse, ¿para qué?.....	135
Capítulo 4	
LAS EXPERIENCIAS DEL PARENTESCO	139
EL TEXTO CULTURAL DEL SOSTENIMIENTO ECONÓMICO Y DE LA NUTRICIÓN.....	141
La vida cotidiana.....	141
Relaciones de obligación, intercambio y solidaridad.....	144

Las mujeres-esposas-madres de la familia conyugal.....	146
Las mujeres-madres (viuditas, dejadas y viudas).....	151
Las mujeres-madres-hijas.....	156
EL TEXTO CULTURAL DE LA SEXUALIDAD Y LA REPRODUCCIÓN.....	160
Relaciones de obligación, intercambio y solidaridad.....	160
EL TEXTO CULTURAL DEL CUIDADO Y LA CRIANZA.....	176
Relaciones de obligación, intercambio y solidaridad.....	176
El reconocimiento de la progenie.....	177
El apellido y el clan, las formas de la onomástica.....	183
Las maternidades responsables.....	194
El cuidado y el afecto.....	200
Capítulo 5	
LAS CONFORMACIONES FAMILIARES.....	210
LA FAMILIA Y LA MATRIFOCALIDAD.....	211
La matrifocalidad.....	211
La matrifocalidad y el espacio.....	227
Las viviendas.....	227
El vecindario.....	243
LAS JERARQUÍAS.....	258
De género.....	258
Inter-étnicas.....	263
Lo público y lo doméstico.....	268
CONCLUSIONES.....	271
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	281

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, en primer lugar, a la comunidad indígena wayuu de los municipios de Barrancas y Fonseca, especialmente, a las mujeres del asentamiento indígena La Granjita y del resguardo indígena de Mayabangloma, por acogerme en sus casas, por permitirme compartir momentos de su cotidianidad y por permitirme escucharlas. Agradezco, sobre todo, a las familias Pushaina y Gouriyú, por nuestros encuentros, por toda la colaboración que recibí durante mis estancias en campo y por abrirme los espacios necesarios para hacer posible esta investigación.

Mi agradecimiento también para el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo que recibí para adelantar los estudios del programa y para realizar esta investigación.

También he de agradecer al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social por haber contribuido a mi formación en el campo de la Antropología. Agradezco a todos mis profesores y, en especial, a los miembros de la línea de Semiótica. Mi especial gratitud a la Doctora Frida Villavicencio Zarza, directora de esta investigación, por haberme acompañado y orientado durante todo este proceso.

Extiendo mi agradecimiento al Comité de Tesis, a la Doctora Patricia Torres, a la Doctora Sandra Soler y a la Doctora Astrid Ulloa, por todos los aportes, comentarios y sugerencias que nutrieron ostensiblemente este trabajo investigativo.

Infinitas gracias:

A mi mamá, a mi papá y a mis hermanas, por su apoyo incondicional y paciencia.

A Manuela, por la espera en la distancia.

A Joel, por el maravilloso encuentro... Por México.

INTRODUCCIÓN

El problema del parentesco ha estado relegado del interés antropológico desde la segunda mitad del siglo XX en adelante, a raíz de las críticas a los modelos y métodos utilizados para dar cuenta de él (Bestard, 1998), tales como la pretendida universalidad del mismo y las categorías empleadas desde las concepciones de los antropólogos dedicados a esta empresa. Nociones como las de familia, matrimonio, mujer, hombre, esposa, marido, pariente, entre otras, así como las conexiones y relaciones entre ellas suscitaron la creación de variados modelos para dar cuenta de las organizaciones sociales a partir de ellas y, por supuesto, las variadas críticas y posturas diferenciadas para su tratamiento.

Dos de las posturas más críticas al respecto que han logrado ecos y transformaciones en las formas de abordar el problema del parentesco, a mi parecer, son las de Rodney Needham (1971), con la crítica al sesgo de la visión occidental de los antropólogos al estudiar a las sociedades primitivas –o sin Estado- y la crítica feminista enfocada en la exclusión de las mujeres como investigadoras del problema y como individuos sujeto-objeto de estudio (Aixelá, 1995). Estas dos críticas han estado revestidas por un profundo cuestionamiento sobre el quehacer antropológico en virtud de su marcada visión eurocéntrica y androcéntrica.

En lo concerniente a la comunidad indígena wayuu de la Baja Guajira, en Colombia, los estudios del parentesco no han corrido con una suerte diferente: nociones impuestas desde Occidente, exclusión de las mujeres, y, sumado a ello la exclusión de buena parte de los miembros del grupo indígena que habitan la Baja Guajira, que no fueron ni han sido suficientemente considerados dentro de las etnografías sobre el grupo.

A lo largo del siglo XX, la teorización de una organización matrilineal y de conformaciones familiares poligínicas dio cuenta de elementos importantes de la organización política y social del grupo indígena, no obstante, se tomó como punto de referencia predominantemente –algunas veces, exclusivamente- el grupo indígena wayuu de la Alta Guajira (Hernández de Alba, 1936; Perrin, 1976; Goulet, 1978; Saler, 1988), otras veces ni se explicitó cuándo o dónde estaban los individuos de quienes hablaban las etnografías (Gutiérrez de Pineda, 1950). De este modo, la extensión de las mismas nociones arropó

a todos los individuos de la Baja Guajira, hombres y mujeres, que se consideraron miembros del grupo étnico y sobre esta caracterización no sólo se han creado y recreado figuras exóticas y mitificadas que no sólo han trascendido en la producción científica social del grupo, sino que permean la política pública estatal.

La matrilinealidad y la poliginia, como características extendidas del grupo wayuu, no han sido objeto de debate ni de discusión suficiente en el ámbito de las ciencias sociales (Alarcón, 2006), pues sobre ellas se han sentado las bases del esencialismo con el que se les identifica y algunas veces con el que ellos buscan auto-identificarse. De momento, sobre la Baja Guajira, no existen ejercicios etnográficos que sustenten con evidencia empírica estas formas de organización social, las formas de interacción social vinculadas a éstas ni la articulación con el derecho consuetudinario que supuestamente las regula. A partir de este panorama, esta propuesta investigativa plantea el rescate de la problematización del parentesco en la comunidad wayuu de la Baja Guajira, a la luz de los aportes de la antropología de la experiencia (Turner, 1982, 1987). Proyecto, asimismo, debatir las categorías analíticas del parentesco, ampliamente extendidas sobre los wayuu, con base en el análisis etnográfico de las expresiones de la vivencia del parentesco, en situaciones específicas que enmarcan la dinámica y la interacción social -dentro de conformaciones familiares particulares-. Adicionalmente, propongo centrar mi análisis en el punto de vista femenino, no sólo por ser las mujeres las figuras relegadas de las etnografías del siglo anterior y del presente, sino porque ellas representan los enclaves de las conformaciones familiares matrifocales, en virtud de la permanente ausencia masculina.

Las mujeres-madres-esposas de la comunidad de La Granjita (en la Baja Guajira) marcan, para esta investigación, el referente situado del contexto doméstico de interacción social y familiar. Las uniones conyugales con hombres mestizos (o arijunas)¹, mayoritariamente, representan una de las expectativas más fuertes para mejorar los modos de vida propios y de su descendencia en el contexto de pobreza y precariedad

¹ En wayuunaiki, la lengua indígena de la comunidad wayuu, el término arijuna designa al no indígena. El uso del término no es despectivo, por ello en lo sucesivo esta forma lexical se alternará con la de mestizo que también utiliza la población de la región. En el capítulo dos, se ofrecerán aspectos más detallados al respecto. Opto además por la grafía “r” para representar el fonema vibrante alveolar simple /r/ con el objetivo de facilitar la lectura por parte de los hablantes de español, puesto que en la variedad estándar se representa con la grafía “l”.

que viven. Puesto que la permanencia en un territorio (asentamiento indígena) al que paulatinamente la urbanización ha ido llegando, les ha permitido promover estrategias de negociación de la sexualidad y de la etnicidad en aras del modo de vida ideal: familias nucleares con hombres-maridos-padres mestizos.

Como un remanente de encuentros, rupturas y violencias, estas mujeres expresan la vivencia de la cotidianidad de la vida familiar. Sus discursos y haceres entrañan sentidos y valoraciones de las relaciones de parentesco que sitúan constantemente sus trayectorias de vida con la promoción de la transformación de sus condiciones de existencia. La agencia de estas mujeres se manifiesta, en un contexto social y económicamente complejo, como un conjunto de demandas de autonomía frente a la violencia y la desigualdad de géneros.

Mi propósito no consiste en la negación de los aportes de los estudios anteriores sobre el parentesco, puesto que estos han orientado gran parte de la producción científica sobre los wayuu (durante el siglo XX y XXI). En efecto, los trabajos sobre la ley wayuu o derecho consuetudinario propio han sido referentes importantes para abordar problemas desde lo político, lo económico, lo religioso y, por supuesto, desde el parentesco (Gutiérrez de Pineda, 1950; Vizcaíno, 1991; Cazzato, 1996; Guerra, 2001). Para el caso de esta investigación, considero importante situar la tensión entre esta ley indígena “tradicional” y la norma del derecho civil colombiano, como fuente importante del problema de la vivencia del parentesco, por parte de las mujeres wayuu del asentamiento indígena La Granjita (en la Baja Guajira).

Durante varios siglos, el intenso y continuo contacto entre las sociedades mestiza y wayuu en la Península de La Guajira ha servido como terreno para la emergencia de inter-relaciones únicas y particulares. Como consecuencia, las prácticas actuales con referencia a las relaciones de parentesco se han transformado. Las formas oscilantes entre la ley wayuu y la ley civil, por parte de las mujeres de esta comunidad de la Baja Guajira, dejan al descubierto que existen procesos gestados desde las mismas agencias femeninas para enfrentar las situaciones de desigualdad e inequidad en las relaciones de género e inter-étnicas. La normatividad propia tiene vigencia, algunas mujeres la acatan, otras la subvierten o la transforman.

Con base en lo anterior, sostengo una postura tanto teórica como metodológica que propone la manifestación explícita de la agencia humana como elemento constitutivo de la relación social. Tanto la reflexividad, como la volición y la intersubjetividad configuran los pilares de una mirada conceptual que procura entender: *¿Cuáles son los sentidos, los valores y las expectativas de las mujeres wayuu de La Granjita para conformar familias conyugales con hombres arijuna o wayuu, en el marco de las relaciones de parentesco que tienen soporte en la obligación, el intercambio y la solidaridad?*

La hipótesis que propongo corresponde a que los sentidos que comparten las mujeres wayuu sobre las alianzas matrimoniales se instalan en una vivencia del parentesco que confiere a hombres y mujeres dinámicas de obligación, intercambio y solidaridad diferenciales para cada uno. Adicionalmente, que a partir de estas relaciones, las mujeres despliegan un conjunto de estrategias para la conformación, establecimiento y ruptura de las conformaciones familiares conyugales, cuyos valores y expectativas se relacionan directamente con las maneras de vivenciar la jerarquías de género y de etnicidad, en aras de la obtención de recursos materiales para la sobrevivencia propia y de su progenie.

Con miras a desvelar la experiencia (y los sentidos que la organizan), proyecto una ruta investigativa que apunta a: *identificar y analizar los textos culturales del parentesco a través de los cuales las mujeres wayuu del asentamiento indígena La Granjita del municipio de Barrancas, en el Departamento de La Guajira (Colombia), expresan sus experiencias dentro de las familias que conforman y establecen.*

La ruta investigativa considera entonces tres puntos importantes. En primer lugar, el contexto social e histórico que constituye no sólo el marco contextual del problema de la experiencia del parentesco, sino que es parte configuradora del problema. En segundo lugar, la problematización de las relaciones entre sexos e inter-étnicas y, por lo tanto, las jerarquías de género y étnicas a las que se les confiere un peso importante para el entendimiento de la significación de la experiencia del parentesco. Por último, la consideración de la agencia humana como elemento medular de los procesos de transformación y cambio de las formas de relación entre parientes y, por ende, de conformaciones familiares oscilantes entre las normas tradicionales del derecho consuetudinario o ley wayuu y las formas mestizas o arijunas.

Esta ruta está atravesada por un sustento teórico-metodológico que integra la experiencia y el parentesco en unidades de sentido organizadoras de la cultura: los textos culturales. Adicionalmente, propongo un ejercicio analítico enfocado en el ámbito doméstico, campo constitutivo de gran parte de la vida cotidiana en la que se vivencian las relaciones de parentesco.

En consecuencia, propongo los siguientes objetivos específicos:

- Analizar los haceres de las mujeres wayuu (incluidos sus discursos) en las prácticas el sostenimiento económico y la nutrición, la sexualidad y la reproducción, y el cuidado y la crianza como textos culturales, esto es, dar cuenta de ellos en virtud de su articulación como expresiones de sus experiencias de la vida cotidiana y sus contingencias.
- Analizar las interacciones entre mujeres y hombres (wayuu y/o mestizos) que conforman familias en La Granjita con miras a entender las formas de la construcción social de los sexos (las jerarquías) en las relaciones intra e inter-étnicas, desde el punto de vista femenino.
- Identificar y analizar las dinámicas de las relaciones del parentesco en las conformaciones familiares en el asentamiento indígena wayuu de La Granjita, teniendo en cuenta las transformaciones y continuidades que oscilan entre la norma consuetudinaria wayuu y la norma civil colombiana o mestiza.

De acuerdo con lo anterior, el documento se estructura de la siguiente manera:

El primer capítulo contiene el debate teórico concerniente a la experiencia del parentesco y la potencialidad integral del texto cultural como la alternativa conceptual para el entendimiento de los procesos de creación e interpretación de sentidos. La experiencia desde la antropología de la experiencia (promovida por Victor Turner, 1986, 1987) plantea la imperiosa necesidad de la disciplina de entender la vida como un continuo fluir en continua tensión entre crisis y sacudidas que ponen a las personas en situaciones que continuamente se están transformando. Por ello, la articulación del presente prospectivo y proyectivo que origina el permanente mirar, tanto al pasado como al futuro, refuerza la vinculación de una agencia humana dotada de reflexividad, volición e intersubjetividad. El parentesco, entendido como mutualidad del ser (propuesta por Marshall Sahlins, 2013) habilita una alternativa simbólica al abordaje de las relaciones de parentesco, pues la co-

participación en la vida de otros que se consideran parientes, esto es, una referencia mutua permanente, implica que no es suficiente la posición de una persona en una estructura genealógica o familiar para entender en qué consisten los lazos vinculantes del parentesco, sino que es necesario considerar lo significativamente particular de dichas relaciones y los elementos tanto biológicos, como sociales y culturales que influyen en estas significaciones. Por lo tanto, el parentesco es una experiencia organizada a partir del sentido. En este punto el texto cultural emerge como el eje organizador de dicho sentido (el sentido se construye con la interacción en contexto), pues al integrar las expresiones de la experiencia (haceres y discursos), las relaciones de la mutualidad del ser se hacen evidentes y dejan entrever la estructura de la experiencia -integrada por sentidos, valores y expectativas- permeada por las construcciones sociales de los sexos dentro de relaciones inter-étnicas.

El segundo capítulo ofrece la contextualización histórica y espacial de los contactos inter-étnicos entre los indígenas wayuu y la población mestiza en la península de La Guajira en Colombia, con una atención especial en La Baja Guajira que es donde se ubica el asentamiento indígena La Granjita que administrativamente pertenece al municipio de Barrancas. Dos asuntos son importantes en esta contextualización, por un lado plantear los procesos que han permitido a lo largo de los siglos, desde la conquista española, el grupo indígena wayuu haya pervivido a las estrategias evangelizadoras y militares, y cómo en la actualidad algunos de estos elementos de pervivencia o resistencia continúan vigentes en la interacción inter-étnica, como por ejemplo, la ley wayuu y su empleo para las alianzas intra e inter-étnicas. El segundo punto a considerar es el correspondiente a la conceptualización histórica de ser humano, esto es, una persona que mantiene un punto de vista situado y subjetivo, cuya agencia se mantiene en un entorno relacional. Precisamente, desde este hecho, se evidencia que el grupo wayuu de la Alta Guajira, objeto de mayor interés, se distingue de su vecino wayuu de la Baja Guajira, pues históricamente ha estado más alejado de las intervenciones colonizadoras y de las políticas asimilacionistas estatales. En consecuencia, la mayoría de los hallazgos etnográficos de finales de siglo XX –sobre los indígenas de la Alta Guajira- se han extendido a todo el grupo wayuu sin mayor cuestionamiento posterior, ello ha implicado

que se le imponga al grupo residente en la Baja Guajira una caracterización identitaria y étnica sujeta a lo reportado para el grupo de la Alta.

En el tercer capítulo se presenta el análisis de la evidencia empírica recogida durante el periodo de trabajo de campo en el asentamiento indígena La Granjita. A partir del andamiaje teórico y metodológico basado en la experiencia del parentesco, el análisis privilegia una perspectiva semiótica en dos vías, por una parte el análisis del discurso y por otra el análisis multimodal, puesto que al promover una mirada analítica que privilegia los procesos de creación y de interpretación de sentido, la antropología semiótica ofrece herramientas para desvelar y si es necesario socavar unidades y relaciones tanto semánticas como pragmáticas latentes en los discursos y en los haceres de las mujeres de esta comunidad. Este apartado aborda la alianza matrimonial y los rituales de compensación matrimonial, y sitúa constantemente el debate entre lo presentado en etnografías anteriores y los hallazgos en la Baja Guajira. Así mismo, de acuerdo con la presentación de los análisis de cada una de las generaciones de las mujeres de La Granjita se pone en evidencia la consideración de la persona histórica y de la agencia humana, pues el potencial de cambio y la transformación de las alianzas evidente entre grupos generacionales da cuenta de una operatividad de la ley wayuu relacional, algunas veces ausente y en otras presente, aunque diferente, de acuerdo con las relaciones entre sexos, género o grupos étnicos.

El cuarto capítulo ofrece el análisis que nutre la etnografía del ámbito doméstico de dinámica familiar. Con la perspectiva semiótica siempre presente, el análisis del discurso penetra y hace manifiestas las características y organizaciones de los textos culturales del parentesco. La organización temporal de la experiencia (valor, sentido y expectativa) tejida en las expresiones (discursos y haceres) da cuenta de cómo se viven las relaciones de parentesco desde el punto de vista situado femenino. Se logran poner en evidencia, por tanto, dos tensiones que se traducen en relaciones jerárquicas: la de género y la étnica. La imbricación de los textos culturales del parentesco sirve de apoyo para argumentar en detalle la vivencia de las relaciones de obligación, intercambio y solidaridad, de acuerdo con estas dos tensiones mencionadas; adicionalmente se delinean, en contextos situacionales específicos, los alejamientos y acercamientos a la

norma consuetudinaria wayuu como efecto de una oscilación y algunas veces como transición a la norma mestiza o arijuna.

El quinto, y último capítulo, está construido para brindar detalles sobre cómo se articula la experiencia del parentesco y la conformación familiar. Teniendo en cuenta la evidencia empírica y el análisis de la misma expuesto en los capítulos previos, se logra poner en evidencia las diversas conformaciones familiares, entre ellas la familia de carácter matrifocal. En este mismo capítulo la integración del análisis del discurso y multimodal proveen los argumentos que sostienen la etnografía, teniendo permanentemente en cuenta el contexto social e histórico particular del desarrollo de la experiencia en estas condiciones de contacto y confrontación con la sociedad mestiza, sobre todo las consecuencias de la actividad minera en la región (en lo que atañe a los flujos de personas migrantes y a los procesos de urbanización reciente) y las dinámicas de la interacción y del habitar que se van construyendo sobre la alternancia de normas tradicionales indígenas y normas mestizas de la región caribe. Así pues, en la arena de la vivencia del parentesco que corresponde al ámbito doméstico (la familia) se gestan las jerarquías de género y étnicas que otorgan al texto cultural del parentesco el compello ideológico particular de lo que significa ser mujer en estas condiciones particulares.

Marilyn Strathern (1988) escribía a finales de los ochenta: “the problem of women was never just about women” (Strathern, 1988: 33) (el problema de las mujeres nunca fue únicamente sobre las mujeres [traducción propia]²), al referirse al despertar de la Antropología al problema del género, pues en sí, éste no implicaba sólo una mirada sobre las relaciones entre hombres y mujeres en sociedades particulares, sino que atañía a problemas de diferencia y naturalización de esa diferencia: a problemas de desigualdad. Treinta años después el problema del estudio de las mujeres continúa congregando tal diferencia y tal desigualdad, los aportes desde las posturas feministas así como de los estudios de género han abonado a la expresión y transformación de estas realidades. En lo que corresponde a América Latina y a las mujeres indígenas específicamente, el camino abierto ha permitido que la Antropología proponga marcos para entender las

² Todas las citas textuales extraídas de las obras originales en lengua inglesa se presentan con una traducción aproximada al español de mi parte. En caso de que las obras cuenten con publicación en español se indicarán los correspondientes datos.

diversas formas de la manifestación de la desigualdad de género, sin embargo las transformaciones de este tipo de manifestaciones todavía están por suceder.

Mi interés consiste en aportar al debate de los problemas sobre las mujeres, especialmente de las mujeres indígenas wayuu del caribe colombiano, por ello he resuelto centrar mi análisis en las experiencias de estas mujeres en un contexto de interacción inter-étnica, pues ambos elementos, el del género y el de la etnicidad, construyen un complejo intrincado de formas de relación entre personas que buscan conformar y establecer familias. Pretendo, además, poner de relieve la problematización del ámbito doméstico tanto desde lo teórico como desde lo metodológico y proponer una alternativa plausible que no pretende confirmar la confinación de la mujer a la esfera privada de interacción social, sino resaltar que este campo es la esfera primordial y muchas veces única del ejercicio de la agencia humana y que por ello dimensionarlo como lo que significa en términos de relaciones de poder, nicho de complejos ideológicos y de socialización, resulta imperativo para el estudio antropológico.

Llamar la atención sobre estas ausencias en los intereses de la antropología actual al proponer una vía de estudio del parentesco y la familia desde la mirada femenina, espero yo que conduzca posteriormente a abonar a la tarea propuesta de la conceptualización de lo llamado humano. Lo que posteriormente pueda desprenderse como acciones ligadas al reconocimiento de la diversidad y la diferencia, la equidad y la igualdad es por ahora una expectativa que en posteriores adelantos investigativos sobre estos mismos problemas pueda emerger, nutrir y verse de manera evidente en la aplicación de la política pública colombiana.

Capítulo 1

EXPERIENCIA Y PARENTESCO: UNA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

LA EXPERIENCIA

La experiencia y el parentesco

Los textos culturales como expresiones de la experiencia

EL PROCESO METODOLÓGICO

El trabajo de campo y criterios de análisis

El análisis

EXPERIENCIA Y PARENTESCO: UNA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

El recorrido conceptual que propongo para este capítulo parte de dos ejes temáticos conductores, en primer lugar la definición de la experiencia desde la antropología de la experiencia y posteriormente su posibilidad de articulación con las relaciones de parentesco para su estudio concreto en el ámbito de las conformaciones familiares de La Granjita. En segundo lugar, se aborda la noción de texto cultural como expresión de la experiencia y se plantea su posibilidad analítica para el caso de la actividad humana: los discursos y los haceres. Para finalizar se da cuenta del proceso metodológico que se llevó a cabo en esta investigación.

LA EXPERIENCIA

Para el desarrollo de esta investigación propongo como soporte teórico la antropología de la experiencia propuesta por Victor Turner. Esta corriente de pensamiento plantea su interés en cómo los individuos experimentan (*experience*) su cultura, esto es, la experiencia como la vivencia o el proceso de vivenciar³. Este proceso conjunta la temporalidad del ser humano en su presente, pasado y futuro en la medida en que en el fluir de la vida humana existen situaciones o acontecimientos que no sólo le permiten este desplazamiento temporal al individuo, sino que a través de su reflexividad, lo que se extrae como aprendizaje puja por ser comunicado o expresado a otros.

³ Turner se inspira en la obra del filósofo alemán Wilhelm Dilthey (1976) y su concepción sobre “*Erlebnis*”, que traduce al inglés como “*lived through*”.

La experiencia, como la plantea Turner (1986), produce una necesidad en el individuo hacia la expresión, y estas expresiones son las formas concretas o materiales de nuestros sentimientos y reflexiones sobre lo que vivenciamos. Por ello, tanto lo que decimos como lo que hacemos pueden ser considerados como las manifestaciones simbólicas de lo que extraemos de las vivencias de determinados acontecimientos.

Para la antropología de la experiencia, por lo tanto, las expresiones son las formas a través de las cuales los individuos (incluido el antropólogo) pueden acceder parcialmente a las experiencias de otros individuos y esto es posible mediante procesos de interpretación de sentidos (*meaning*). Esto en virtud de que cada modo de expresión tiene sus propias características materiales (imagen, palabra, acción, etc.) y cada una se constituye como unidad de sentido, al establecer su relación temporal entre el acontecimiento presente y los acontecimientos pretéritos: “meaning arises when we try to put what culture and language have crystallized from the past together with what we feel, wish, and think about our present point in life” (Turner, 1986: 33) (el sentido emerge cuando tratamos de juntar lo que la cultura y el lenguaje han cristalizado del pasado, con lo que sentimos, deseamos y pensamos sobre el instante presente de nuestra vida [traducción propia])⁴.

El fluir de la vida no constituye de por sí la experiencia, Turner distingue *Una* experiencia de la *Mera* experiencia, esta última consiste precisamente en ese discurrir pasivo de los sucesos y *Una* experiencia es la irrupción en la *Mera* experiencia a partir de la evocación de experiencias pasadas y la reviviscencia de los sentimientos asociados a ésta; constituye asimismo la reflexividad sobre los nexos entre los acontecimientos pasados y presentes (en este punto emerge el sentido) y su expresión. *Una* experiencia, por lo tanto, concluye cuando es manifestada o expresada a otras personas de una manera comprensible por medio de lenguajes verbales y no verbales⁵.

De este modo, mi propuesta sobre la vivencia del parentesco se enfoca en esas expresiones de las experiencias de las mujeres wayuu sobre las relaciones de parentesco, específicamente desde la vivencia de la relación conyugal (como esposas con sus maridos) y de la relación de crianza (no necesariamente como madres, puesto

⁴ La versión española de este capítulo se puede consultar en Ingrid Geist (2008 [2002]).

⁵ Clifford Geertz (1986) afirma que no hay mera experiencia, que todo es Una experiencia, puesto que es un performance de un evento en el que nos reconectamos con el pasado y lo recontamos a los otros.

que esta relación puede establecerse desde algún otro vínculo de parentesco como la abuela, la tía, la hermana mayor, etc.). Al centrarme en tales expresiones privilegio las formas del lenguaje verbal (discursos) y no verbal (haceres) y sobre ellas planteo no sólo el análisis y la interpretación, sino que conduzco la investigación desde la recolección de datos durante el periodo de trabajo de campo.

La orientación desde la antropología de la experiencia me permitió, en el caso del trabajo en terreno, partir de dos elementos importantes, el primero que corresponde a la consideración de que los procesos de transformación y de continuidad se dan simultáneamente en las experiencias de la vida diaria; ello, por cuanto el cambio y la continuidad no son oposiciones, sino procesos que dan cuenta de la historicidad, más que de los fenómenos, de la vida humana. El segundo elemento se relaciona con el anterior y corresponde a la consideración de las personas como agentes -activos- de sus propios procesos históricos, esto es, seres humanos con reflexividad. Rodrigo Díaz (1997) sostiene:

“La reflexividad es una experiencia singular que, al descentrarnos y separarnos de nosotros mismos nos permite conocernos en el mundo, definirnos, erigirnos y transformarnos como sujetos activos (...) Mediante la reflexividad se elabora una visión sinóptica de la totalidad que subyace a las acciones y a sus sentidos, a los agentes y a los contextos prácticos...” (Díaz, 1997: 11).

La reflexividad es el móvil para entender las condiciones de existencia y encaminar acciones para su transformación o para su mantenimiento.

Por esta razón, tanto las entrevistas como la observación, además del registro fotográfico y la consulta de archivos estuvieron dirigidos desde una concepción dinámica de la unidad espacio-tiempo, aunada a una atención especial sobre los elementos contextuales en los que las expresiones de la experiencia, en tanto discursos y haceres, se producían. Turner (1982) expone en detalle la conceptualización de la experiencia y, a partir de los diálogos que establece con Dilthey, propone los ‘momentos de la experiencia’ que constituyen la estructura de la experiencia. Para este autor, esta estructura de la experiencia presenta cinco momentos: el núcleo -o corazón- perceptual, la evocación de las imágenes pasadas, la resurrección de los sentimientos relacionados, la emergencia del significado y el valor, y por último la expresión de la experiencia. De estos cinco componentes, el autor afirma que sólo el último revela en sí la unidad estructural de la experiencia.

En un primer momento la experiencia se analiza desde su sentido, valor y finalidades –o expectativas-. El sentido es una estructura cognitiva que se orienta hacia el pasado, el valor es una estructura atada a las vicisitudes del momento presente y las finalidades son estructuras volitivas atadas a un comportamiento con arreglo a objetivos hacia un futuro emergente. El sentido se relaciona con la memoria, la cognición y la coherencia, por ello provee la reflexión para luego ser sometido a una estructura afectiva: “meaning is apprehended by looking back over a temporal process” (Turner, 1982: 76) (el sentido se aprehende al volver la vista atrás sobre un proceso temporal [traducción propia])⁶. Para este autor, esta estructura temporal crea una tensión “*ever-present*” (siempre-presente) entre su coherencia, orden, fijeza, fluidez, flujo e indeterminación. La estructura temporal de la experiencia articula el pasado, el presente y el futuro, desde el sentido -lo cognitivo-, el valor -lo afectivo- y la expectativa -lo volitivo- (Turner, 1986).

En la estructura temporal de la experiencia, se destaca el desplazamiento que instaura el proceso retrospectivo desde el presente hacia el pasado, y el prospectivo, del presente hacia el futuro. La experiencia no es un conjunto efímero de eventos, sino la articulación temporal de vivencias de acontecimientos que tienen sentido, valor y finalidades. El valor emerge del sentimiento de afecto de una situación en el presente, el sentido surge en la memoria cuando de manera reflexiva se genera un nexo entre los sucesos pasados y el suceso del tiempo presente y, la expectativa, o finalidad, surge como poder o facultad de usar la voluntad para la acción en el futuro. Afirma Turner (1982) al respecto:

“Thus, experience is both ‘living through’ and ‘thinking back’. It is also ‘willing or wishing forward’, i.e. establishing goals and models for future experience in which, hopefully the errors and perils of past experience will be avoided or eliminated” (Turner, 1982: 18) (Así, la experiencia es tanto ‘vivenciar’ como ‘recordar’, también ‘tener voluntad’ o ‘desear hacia el futuro’; es decir, establecer metas y modelos para la experiencia futura en la cual, afortunadamente, se evitarán o eliminarán los errores y los peligros de la experiencia pasada [traducción propia]).

La organización de la experiencia, por lo tanto, queda en función del lenguaje, puesto que a través de él se articula y se comunica a manera de texto (Bruner, 1986; Boon, 1986 y Kapferer, 1986) de un individuo a otro o a otros. Una vez el texto es recibido nuevas conexiones de sentido se establecen y éstas proveen nuevas condiciones de producción y reproducción. Las expresiones de la experiencia no son monolíticas, sino que son

⁶ La versión española de este capítulo se puede consultar en Ingrid Geist (2008 [2002]).

dinámicas y plurales, tampoco se repiten del mismo modo (ni en forma ni en sentido) aunque puedan contar la misma historia. Más adelante en el apartado sobre los textos culturales se analizará con más detalle esta propuesta del estudio de las expresiones de la experiencia como textos.

- *La experiencia y el parentesco*

Sobre esta primera articulación entre las categorías conceptuales experiencia y parentesco, señalo que ya establecido el marco teórico referencial de la experiencia, propongo la definición de parentesco desde los planteamientos de Marshall Sahlins cuyos antecedentes se establecen predominantemente en la antropología simbólica.

Sahlins (2013) define el parentesco como la “mutualidad del ser”, es decir, la manera como las personas emparentadas, o que se perciben como tal, comparten entre sí sus formas de vivir: “mutuality of being’: people who are intrinsic to one another existence” (Sahlins, 2013: 2)⁷ (mutualidad del ser: personas que son intrínsecas unas de otras [traducción propia]), independientemente de que existan o no lazos de consanguinidad o de afinidad. Esta postura considera de partida la dimensión intersubjetiva de las relaciones de parentesco, puesto que tanto lo individual como lo social se articulan como dimensiones integrales de la persona desde los hechos del compartir con otras.

El compartir como el vínculo de la relación de parentesco plantea una posibilidad teórica y metodológica distinta frente a los estudios de parentesco centrados en la alianza o en la filiación que han dominado la investigación antropológica durante la mayor parte del siglo XX. Esto, por cuanto evita la imposición de las categorías culturales del antropólogo sobre las categorías nativas de las personas con quienes realiza el trabajo de campo, al no anteponer los criterios biológicos sobre los sociales del parentesco o viceversa, sino

⁷ Roger Bastide (1973) había hecho ya la alusión a “the person ‘who is divisible’ and also ‘not distinct’ in the sense that aspects of the self are variously distributed among other|s, as are others in oneself” (citado por Sahlins, 2013: 19) (la persona ‘que es divisible’ y ‘no distinta’, en el sentido de que los aspectos del sí mismo son distribuidos de manera diversa entre los otros y viceversa [traducción propia]).

que se promueve una atención centrada en cómo las personas entienden dicha relación si es que existe y cómo la significan⁸.

El parentesco biológico para los estudios mencionados implica el compartir de sustancias o materialidades físicas como el vínculo entre parientes, tanto la consanguinidad (relaciones entre hermanos-as-) como la filiación (padres e hijos-as-) se entrelazan para formar la estructura de parentesco de una sociedad de la cual van a surgir las dimensiones de relación, como derechos y obligaciones, del parentesco social (con cada una de sus líneas de procreación). La sustancia compartida entre parientes (como la sangre, la carne, el semen, la leche, etc.) tiene una función vinculante y por medio de ella se da la integración de una persona a un grupo. Por ello, tanto el acto (o actos) de procreación⁹, como el nacimiento, son los acontecimientos que marcan el comienzo de las relaciones sociales para los recién llegados a un grupo¹⁰. De hecho, los estudios antropológicos del grupo indígena wayuu se han centrado en esta sobrevaloración del criterio biológico sobre el social, pero no se ha analizado de qué manera resulta significativa para el grupo tal asociación en esos términos, y si en las relaciones de interacción del día a día se le confiere alguna importancia a ésta.

En otra dirección, la relación de parentesco social desde la afinidad establece que las alianzas (“*marriage*” o “*mariage*”, con traducción al español como matrimonio) funcionan como los vínculos ya no sólo entre personas sino entre grupos. Los fines o metas de tales alianzas consisten en la sobrevaloración de la cohesión social para la persistencia del grupo y por lo tanto la persona adquiere una posición y una función dentro de una estructura genealógica que la hace sujeto de derechos y obligaciones con cada una de

⁸ Importante resulta citar aquí el aporte de Rodney Needham (1971) a la crítica de las terminologías del parentesco y la imposición de las categorías occidentales como ‘familia’ y ‘matrimonio’, por ejemplo; así como el aporte de David Schneider (1972, 1976) sobre la concepción de los símbolos y significados de las relaciones de parentesco. De otra parte, la discusión sobre la construcción significativa del parentesco y la crítica al método genealógico pueden consultarse en la obra de Joan Bestard (1998).

⁹ En distintas sociedades, por ejemplo, se concibe que la concepción de una persona requiere una acción prolongada de relaciones sexuales (Mead, 1935; Godelier, 2000; Héritier 2007 [1996]).

¹⁰ En esta línea se encuentran los trabajos desde la perspectiva de la filiación, cuyos representantes más sobresalientes son Alfred Radcliffe-Brown (1941), Meyer Fortes (1969) y Jack Goody (1983). Para el caso del parentesco wayuu, como se detallará más adelante en el segundo capítulo, se encuentran Jean-Guy Goulet (1978), Michel Perrin (1976) y Lawrence Watson (1968). Quienes han continuado el estudio de las relaciones de parentesco, en lo sucesivo, han partido de estos estudios y han discutido en torno a la matrilinealidad y bilateralidad, pero desde la base del componente biológico.

las líneas de procedencia (materna y paterna, o con sólo una de ellas)¹¹. A propósito, las concepciones sobre la familia desde esta perspectiva se asumen con base en la unión – alianza matrimonial- entre un hombre y una mujer de la cual surge una descendencia – filiación-, y en segundo término se considera la relación de consanguinidad.

Las formas de simbolizar unas u otras relaciones de parentesco biológico y social adquieren especificidades culturales que marcan las diferencias en la organización de las sociedades. Los criterios universalistas sobre los que han descansado estas perspectivas teóricas continúan siendo los referentes para la concepción de las relaciones sociales de diversos grupos humanos, que bien sea que se les estudie en el marco de las familias (sociedades complejas; sociedades con Estado) o del parentesco (sociedades primitivas; sociedades sin Estado), arrojan descripciones, análisis e interpretaciones muchas veces sesgadas por el contexto cultural de quien los realiza.

Precisamente ésta es la propuesta de Sahlins (2013). Este autor no niega que existen lazos vinculantes entre las personas que se consideran parientes y forman grupos a partir de los mismos, sino que amplía la visión del antropólogo para atender otro tipo de fenómenos que promueven esos vínculos y que no se fijan como supuestos. Las formas que adquieren los vínculos de parentesco entre los individuos son variados y particulares, por ejemplo, el hecho de compartir elementos del medio como la tierra o la posesión de la misma y sus productos para algunas sociedades constituye el vínculo de parentesco (Strathern, 1992), otros grupos consideran el alimentarse del mismo suelo, compartir la leche o alimentarse de la misma madre, ser criados por la misma persona o grupo, como el lazo que los une y reúne como parientes, asimismo el compartir acontecimientos o sucesos que marcan de manera significativa la existencia y la co-existencia.

La mutualidad del ser -y de la existencia- para Sahlins (2013) envuelve a las personas en redes de relación que implican la participación intersubjetiva:

“such intersubjectivity comes to various forms and degrees. But generally considered kinsmen are persons who belong to one another, who are parts of one another, who are co-present in each other, whose lives are joined and interdependent” (Sahlins, 2013: 21) (Dicha intersubjetividad ocurre de varias maneras y grados. Sin embargo, los parientes tomados en consideración, en general, son personas que se pertenecen mutuamente, que son parte unos de otros y que están co-presentes entre sí. Sus vidas están unidas y son interdependientes [traducción propia]).

¹¹ Esta postura es representada principalmente por Claude Lévi-Strauss (1967), Louis Dumont (1983), Edmund Leach (1951) y Rodney Needham (1971).

Sin embargo, a pesar de que estas relaciones de intersubjetividad se puedan generar en cualquier otro tipo de relación, distintas de las del parentesco, la cuestión aquí radica en entender cómo se significan y cómo se viven esas relaciones sobre la base de la existencia de un parentesco para quienes las establecen. La presente propuesta de investigación, a partir de la experiencia del parentesco, resulta adecuada puesto que el elemento del sentido promete orientar el análisis de la vivencia misma de las dinámicas sociales, en las conformaciones familiares de La Granjita.

En este punto, ligo la experiencia al parentesco, puesto que existen dimensiones que cruzan ambas categorías, una de ellas es la que conecta la subjetividad con la intersubjetividad (y la trans-subjetividad)¹² y unida a ésta se encuentra la dimensión del sentido. El vínculo entre la persona y el grupo social -concebido éste como los otros con los que se comparte algo y se significa y se interpreta desde los mismos códigos- plantea la susceptibilidad de concebir el parentesco como experiencia, esto es, sus acontecimientos y sus interconexiones temporales en virtud de sus sentidos, sus valores y sus fines o expectativas. Por lo tanto, adhiero a la postura de Turner y de Sahlins al entender a la persona no sólo dentro de una estructura de relaciones sociales, en este caso de alianza, filiación y consanguinidad, como consecuencia de la procreación y de las afinidades entre personas y grupos o de otras sustancias o tipos de relación, sino también como individuo histórico y reflexivo de esa misma historicidad.

En consecuencia, desde el proceso metodológico de esta investigación se consideraron las categorías nativas sobre el parentesco que expresaron las mujeres wayuu de La Granjita. Las terminologías de parentesco en lengua wayuunaiki emergían escasamente en los discursos que se desarrollaban en español¹³; por lo tanto, a pesar de que se emplearan términos como “familia”, “marido” o “persona particular”, mi interés se dirigió a desvelar qué implicaban, en términos de relación con los otros, esas formas lexicales

¹² De hecho, Sahlins (2013) también menciona la trans-subjetividad que implica la trascendencia del cuerpo propio con acciones sobre el cuerpo ajeno y viceversa. Ejemplo de esta dimensión es la de la nutrición de la mujer durante el estado de embarazo y la lactancia, puesto que en algunas sociedades se considera que el bienestar nutricional del hijo depende del de la madre, por ello se hacen ciertas restricciones en la dieta o se incorporan con mayor frecuencia o proporción ciertos alimentos a ésta.

¹³ En La Granjita las personas adultos mayores son bilingües wayuunaiki-español (primera generación de pobladores), sus hijos mayores entienden la lengua indígena y algunas veces la hablan, pero en general sus intercambios comunicativos se efectúan en español; los hijos menores y los nietos de la primera generación son totalmente monolingües en español.

particulares, sus usos y sus sentidos. Como se podrá observar en el capítulo cuatro sobre los textos culturales del parentesco, las categorías abarcan sentidos que distinguen denotaciones y connotaciones que orientan haceres determinados con base en una dinámica de interacción.

De igual manera, la concepción del parentesco como experiencia se dirige hacia el análisis de las relaciones entre personas sin separarlas de las genealogías, esto por cuanto no es posible en este caso aislarlas de las formas concretas de los nexos (afinidad y filiación) y específicamente de las conformaciones familiares particulares en las que se han congregado y se congregan. Dado que la población con la que se desarrolló el trabajo de campo corresponde a las mujeres wayuu de La Granjita¹⁴, me centré en las relaciones de obligación, intercambio y solidaridad en el contexto de las conformaciones familiares particulares para cada caso; formas éstas de relación concebidas por lo tanto como expresiones de las experiencias del parentesco.

Dentro de las conformaciones familiares, la vivencia de cada uno de los individuos es particular y es un punto situado (Haraway, 1991)¹⁵, sin embargo, mi propuesta se dirige hacia la reflexión que hacen solamente las mujeres sobre la vivencia de las relaciones de parentesco en las que se consideran las relaciones entre los sexos. Esta reflexión no sólo perpetra el hacer propio, sino que se desplaza a la práctica ajena tanto de hombres como de mujeres a través de las interpretaciones sobre las expresiones de estos. De este modo, uno de los componentes de la estructura temporal de la experiencia, la expectativa o el fin, emerge y dirige las acciones desde el presente hacia el futuro; en uno de estos casos, por ejemplo, el ideal de tener o no hijos, establecer una alianza según la ley wayuu, ampliar la vivienda, mudarse para el centro del municipio, obtener un empleo asalariado,

¹⁴ Más adelante, en la sección del proceso metodológico, se detalla esta decisión del enfoque en las experiencias de las mujeres.

¹⁵ Donna Haraway (1991) afirma al respecto de los conocimientos situados: “Las feministas y otros que han sido muy críticos de las ciencias, de sus pretensiones y de sus ideologías asociadas, se han separado de las doctrinas de la objetividad científica en parte a causa de la sospecha de que un «objeto» del conocimiento es una cosa pasiva e inerte” (Haraway, 1991: 340). Y prosigue: “los conocimientos situados requieren que el objeto de conocimiento sea representado como un actor y como un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso, nunca como esclavo del amo que cierra la dialéctica en su autoría del conocimiento «objetivo»” (Haraway, 1991: 341). La perspectiva de género se nutre de estos espacios que abren las teorías feministas para concebir el punto de vista situado o *standpoint* (Naples, 2003), como el punto de convergencia y a la vez de partida desde dónde los individuos crean sus discursos y efectúan sus haceres

entre otros más, constituyen proyecciones que sobre el presente estimulan estrategias de interacción.

Las discusiones sobre la vivencia del parentesco son escasas, se debe anotar en este punto que los estudios sobre parentesco y familia han aportado antecedentes importantes para poder abordar esta vivencia, sin embargo, pocos son los trabajos y autores que refieren las prácticas cotidianas en el hacer de la gente dentro de la familia¹⁶ y especialmente de la agencia de la mujer indígena. Por esta razón, y no con el ánimo de continuar sosteniendo la famosa idea de la complementariedad de los sexos en virtud de la posición de la mujer en el ámbito doméstico, propongo situar el análisis en los discursos y haceres femeninos.

Pese a que la literatura antropológica ha privilegiado el papel de la mujer en el campo del parentesco wayuu, la importancia de su posición en la organización social no supera la atribución de la matrilinealidad que en términos de poder se ve condicionada por dos figuras masculinas: su hermano mayor y su marido. Merece, por lo tanto, atención analizar cómo las relaciones entre los sexos se construyen con base en el poder y en la autoridad, puesto que en un asentamiento indígena como La Granjita en el que la presencia de los hombres-padres-esposos es poco frecuente, las mujeres deben dirigir las prácticas de la parentalidad -que suponen en gran medida las formas de subsistencia-solas o con la colaboración de otras mujeres como hermanas, madres, hijas o de otros hombres como hijos y sobrinos. Por lo tanto el ejercicio de la autoridad en la parentalidad y la autonomía económica que algunas de ellas obtienen mediante trabajos asalariados o de comercio informal proveen los elementos mediante los cuales adquieren poder (jefatura)¹⁷.

Resulta necesario mencionar que la década de los setenta representa un parte aguas en la práctica antropológica centrada en la mirada del hombre científico –europeo- sobre las sociedades estudiadas, especialmente sobre los cuatro grandes temas de problematización: el parentesco, la religión, lo político y lo económico. La crítica de las mujeres científicas sociales –feministas- pretende llamar la atención sobre diferentes

¹⁶ Por ejemplo los trabajos de Virginia Gutiérrez de Pineda (1950) y los de María Bárbara Watson-Franke (1974, 1979, 1987).

¹⁷ Tal como lo ha señalado Watson-Franke (1979) en las zonas urbanizadas indígenas wayuu de la ciudad de Maracaibo.

asuntos que ponen en duda las generalizaciones sobre estos cuatro asuntos que prácticamente se pueden resumir en asociaciones de “naturalización” en cuanto a las diferencias étnicas y de los sexos.

Sherry Ortner (1979) fue una de las primeras antropólogas en señalar la carencia de la perspectiva de género en los estudios antropológicos sobre el parentesco del siglo XX. Expresó que la teoría había dado a las mujeres el carácter de sujetos subordinados universalmente, en virtud de una consideración inferior de las mismas por su asociación eminentemente con los procesos reproductivos. Las diferencias entre los hombres y las mujeres se explicaron desde lo biológico implicado en el acto -o los actos- de procreación (por ejemplo, la mezcla de sustancias y las labores de amamantamiento y crianza) y desde la naturalización de esta subordinación biológica que se tomaba como el destino natural de las mujeres en todas las sociedades: como procreadoras, nutridoras y criadoras. Ortner (1979) señala:

“una vez más encontramos los mismos orígenes a la apariencia que presenta la mujer de ocupar una posición más intermedia con respecto a la dicotomía naturaleza/cultura. Su «natural» asociación al contexto doméstico (motivado por sus funciones naturales de amamantamiento) tiende a corroborar su potencialidad para ser vista como más próxima a la naturaleza, debido a la naturaleza de los niños, similar a la de los animales, y debido a la connotación infrasocial del grupo doméstico en cuanto contrapuesto al resto de la sociedad” (Ortner, 1979: 16).

En los estudios del parentesco, el componente biológico prevaleció sobre el social. De este modo, la asociación de lo femenino con lo natural y lo doméstico, y de lo masculino con lo social y lo público, marcó la línea de los estudios sobre el parentesco durante gran parte del siglo XX. Las etnografías de los antropólogos dieron cuenta de estas asociaciones y la evidencia de ello es la ausencia de las mujeres en las etnografías. Al respecto Yolanda Aixelá (2005) señala:

“como la encuesta etnográfica ha estado casi siempre socorrida y próxima a los elementos masculinos de la población, la imagen resultante ha venido a ser, en gran medida, lo que los hombres, y ellos solos, han hecho de su sociedad” (Aixelá, 2005: 34).

También Jane Collier, Michelle Rosaldo y Sylvia Yanagisako (1997) señalaron que algunos estudios antropológicos sólo mostraron a las mujeres desde sus roles criadores, conectivos y reproductivos, y dieron cuenta de cómo en diferentes sociedades las mujeres eran concebidas como madres y encargadas de la crianza, cuya influencia en otros ámbitos aparte del doméstico era escasa. La labor de crianza de los hijos, según

estas autoras, era complementaria y necesaria para los hombres; por ello, las mujeres fueron asumidas como necesarias para las funciones reproductivas de las sociedades, pero sin influencia en el ámbito público.

Para Sylvia Federici (2010 [2004]), la subordinación femenina y por lo tanto su confinación al ámbito doméstico provienen de la necesidad de los hombres por controlar la función reproductiva de las mujeres, afirmación que considero está en consonancia con lo planteado previamente por Françoise Héritier (2007 [2002]):

“la valorización de la mujer como madre no es forzosamente algo bueno para la condición femenina, y la reverencia hacia la maternidad se duplica rápidamente en el confinamiento de la mujer a la vida doméstica y a los roles maternales [...] no es el sexo femenino la causa que explica el sometimiento de las mujeres, sino el recelo ante su capacidad de fecundar y de traer hijos al mundo” (Héritier, 2007 [2002]: 123).

No puede negarse el sesgo androcéntrico que compartieron varias de las etnografías en los inicios de la antropología y posteriores. La imagen nutrida de la mujer en la vida doméstica en las etnografías también señaló un hecho importante: una división y jerarquía de los sexos en los pueblos estudiados, como lo sostiene Héritier (2007 [1996], 2007 [2002]).

La perspectiva feminista acogida en la presente investigación requiere la dilucidación de los conceptos género y grupo étnico, pues hablar de “MUJERES INDÍGENAS” implica un conocimiento situado (Haraway, 1991) y un punto de vista relacional. Esto entraña un análisis centrado en el punto de vista femenino con atención a los otros (hombres y mujeres) en el marco de las relaciones sociales inter-étnicas.

La exclusividad de foco en las mujeres indígenas manifiesta un ejercicio de atención especial a las formas en que ellas se relacionan con el poder en diferentes esferas de la vida cotidiana, especialmente en los ámbitos privados. Adicionalmente, dar relevancia a la mirada femenina, en esta etnografía sobre el parentesco wayuu, permite dejar al descubierto narrativas diferentes a las expuestas en los estudios de parentesco que reviven el debate abierto por la antropología del siglo XX, hecha por los hombres sobre los hombres, por prelación.

Una perspectiva de género implica abordar las diferencias sexuales biológicas y sociales como construcciones ideológicas con miras a superar la fijación de la mirada antropológica en los hechos biológicos y centrarse en los sentidos que adquieren dichos hechos en lo social, tal como lo señala Verena Stolcke (2000: 29):

“el concepto analítico de ‘género’ pretende poner en cuestión el enunciado esencialista y universalista de que ‘la biología es destino’. Trasciende el reduccionismo biológico al interpretar las relaciones entre mujeres y hombres como construcciones culturales engendradas al atribuirles significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales biológicas”.

De este modo, la meta no es eliminar los hechos biológicos ni del parentesco ni del género, sino posicionarlos como puntos de partida en los que desde diferentes tipos de sociedades adquieren sentidos diversos y, en extensión, comportan valores y expectativas particulares.

Ligado a este concepto de género se encuentra el de grupo étnico. Puesto que plantear una escisión significaría negar gran parte de las contribuciones científicas de los feminismos latinoamericanos (segunda mitad del siglo XX en adelante) planteados desde la posición de las mujeres indígenas, mestizas y afrodescendientes al respecto. Los debates feministas que se originan en Occidente son expresiones situadas y relacionadas que distan de la perspectiva histórica de las mujeres de nuestro continente (Rivera-Cusicanqui, 2014; Hernández, 2008, 2014; Marcos, 2014; Millán, 2014). La propuesta de una concepción del género como una categoría multidimensional –en la que se incluyen el grupo étnico y la clase social- se hace necesaria y pertinente para abordar analíticamente los problemas de las mujeres indígenas en América Latina¹⁸.

Por “género” se asume en esta investigación:

“[El] conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres [...]. Por esta clasificación cultural se definen no sólo la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino que se atribuyen características exclusivas a uno y otro sexo en materia de moral, psicología y afectividad. La cultura marca a los sexos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano” (Lamas, 2000: 97-98).

Sobre el grupo étnico, menciona Fredrik Barth (1976) que es una forma de organización social. Este autor sostiene que “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman

¹⁸ Sin necesidad de afirmarse en el paradigma interseccional, estas posturas se encuentran adscritas a los feminismos decoloniales que tienen en cuenta la pluralidad de horizontes de sentido y los diálogos que se puedan establecer entre los grupos hegemónicos y los contra-hegemónicos. La postura decolonial plantea proyectos agenciales colectivos en aras de la disolución de las jerarquías de sexo, etnia y clase (Marcos, 2014; Millán, 2014).

grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth, 1976: 15). El autor hace énfasis en que la interacción social inter-étnica, como espacio de contacto y confrontación, ofrece los indicios para rastrear cuáles son los elementos y las estrategias que las personas utilizan para relacionarse. Los rasgos de etnicidad son aquellos “subrayados y considerados importantes para la organización” (Barth, 1976: 16), que pueden perpetrar toda la vida social o sólo algunas esferas; el énfasis es “el límite étnico, no el contenido cultural que lo que encierra” (Barth, 1976: 17).

Esta definición resulta relevante para este estudio en tanto que mi propuesta consiste en abordar el género y la etnicidad como construcciones sociales e históricas más o menos permanentes y, por lo tanto, relacionales. Con ello apunto a analizar cómo se desarrollan estas construcciones a partir del análisis de la evidencia empírica que se presenta en los capítulos sucesivos sobre las relaciones de parentesco. Uno de los fines de este ejercicio investigativo corresponde a definir los elementos en los que se apoyan tanto las relaciones de género como las inter-étnicas, en interacciones sociales específicas –de parentesco-, desde la mirada femenina. Así mismo a analizar cómo la construcción social de los sexos y de la etnicidad deviene de las transformaciones y continuidades que las mujeres wayuu agencian desde su relación con el poder (por ejemplo, con el rechazo a las violencias), dentro de complejos ideológicos¹⁹ transitorios.

Por el momento, las definiciones de género y grupo étnico así presentadas me permiten apuntar un análisis enfocado a: 1) la representación –a través de lenguajes- de la construcción social de los sexos, 2) cómo dicha representación denota y connota sentidos particulares dados los contextos de producción e interpretación de los haceres y discursos que vehiculan dichos sentidos y 3) cómo los sentidos expresados sobre la diferencia sexual y étnica entrañan relaciones de poder particulares.

¹⁹ Al respecto, Bob Hodge y Gunter Kress (1988), proponen el concepto del complejo ideológico de la siguiente manera: “a functionally related set of contradictory versions of the world, coercively imposed by one social group on another behalf of its distinctive interests, or subversively offered by another social group in attempts at resistance in its own interests” (Hodge y Kress, 1988: 3) (un conjunto de versiones contradictorias del mundo, funcionalmente relacionado, y coercitivamente impuesto por un grupo social a otro en beneficio de sus intereses particulares, u ofrecido subversivamente por otro grupo social con miras a la resistencia de sus propios intereses [traducción propia]), por lo tanto, existe una jerarquía que plantea la imposición de un horizonte de sentido sobre otros horizontes de sentido que son contradictorios u opuestos al primero dados los intereses específicos de cada situación e interacción social; la imposición del horizonte de sentido es un ejercicio de los grupos que ostentan y ejercen el poder. No obstante, los grupos sociales a quienes se les impone no son pasivos, reflexionan y crean alternativas y estrategias en dicha dinámica. El complejo ideológico permite obtener una mirada abarcadora sobre las diversas alternativas de sentido en tensión. De aquí en adelante cuando se utilice este término se hará bajo esta referencia.

En relación con las experiencias del parentesco, susceptibles de ser analizadas como textos culturales, la consideración del género facilita el marco en el que se crean y recrean las relaciones entre hombres y mujeres. La diferencia sexual de los miembros de las conformaciones familiares guían las formas de relación con los otros desde la mutualidad del ser (relaciones de obligación, intercambio y solidaridad), ello en consonancia con los “mandatos de género” (Puleo, 2005; Lagarde, 1996, 2001, 2005): modelos de lo femenino y lo masculino normativizados y legitimados históricamente en cada sociedad.

La antropología con perspectiva de género ha trabajado esta concepción de los modelos de femineidad y masculinidad normativas para entender y poder subvertir las imposiciones veladas de los patriarcados. Alicia Puleo (2005) considera que los mandatos de género se presentan sobretodo en “patriarcados de consentimiento”, esto es, en sociedades en las que no existe la coerción por el incumplimiento de los roles sexuales asignados. Hombres y mujeres, por lo tanto, asumen que los deseos de seguir la normativa de su rol sexual son producto del ejercicio propio de la libertad. A la persona sexuada se le cría y es socializada diferencialmente en estos mandatos de género que implican una subjetividad ligada a los ideales de cada cultura. Marcela Lagarde (1996) señala al respecto que:

“todos los cuerpos normativos laicos y religiosos, científicos, jurídicos, académicos, entre otros, se ocupan de reglar el orden de géneros, de establecer deberes, obligaciones y prohibiciones asignadas a los géneros y marcan las formas de relación entre éstos, sus límites y su sentido” (Lagarde, 1996: 20).

En las diferentes sociedades, las femineidades y las masculinidades se delinearán con base en supuestos, legitimados históricamente, que son aceptados (también rechazados y transgredidos) y estimulados desde etapas tempranas de socialización de la persona. En suma, la perspectiva de género feminista ligada a la experiencia del parentesco nutre este ejercicio investigativo desde tres ángulos. El primero hace referencia a la concepción del individuo situado (Haraway, 1991; Millán, 2014; Marcos, 2014; Cumes, 2014) desde su historicidad, no desde lo biológico exclusivamente. El segundo, derivado del anterior, consiste en la posibilidad de analizar cómo la construcción social de los sexos (el género) y de la etnicidad está vinculada a procesos de producción y recepción de sentidos que se instalan como complejos ideológicos dentro de conformaciones familiares particulares, con dinámicas de relación también particulares. El tercero estriba en la articulación del

género y del grupo étnico en la construcción de las identidades de las mujeres indígenas en el marco de las relaciones de parentesco por prelación inter-étnicas.

A continuación presento la propuesta de articulación entre la experiencia y el parentesco como texto cultural a partir de la dimensión expresiva.

- *Los textos culturales como expresiones de la experiencia*

La propuesta que presento se centra en asumir las expresiones de la experiencia del parentesco como textos. Con referencia al texto cultural existe la invitación que hiciera Clifford Geertz (1991 [1980]) en “Los géneros de escritura de la etnografía” para: a) observar la misma etnografía como un texto cultural y b) entender la práctica humana como un texto cultural, esto es, lo que en términos de Edward Bruner (1986) conlleva entender las expresiones de la experiencia como textos; mi propuesta de investigación se ubica en esta segunda perspectiva. Afirma Geertz al respecto (1991 [1980]: 73-74):

“La gran virtud de la extensión de la noción de texto más allá de las cosas escritas en papel o esculpidas en piedra es que dirige la atención sobre precisamente este fenómeno: cómo se lleva a cabo la inscripción de la acción, cuáles son sus vehículos y cómo trabajan, y qué es lo que la fijación del significado a partir del flujo de sucesos (la historia a partir de lo que sucedió, el pensamiento a partir de lo pensado, la cultura a partir de la conducta) implica para la interpretación sociológica. Contemplar las instituciones sociales, las costumbres sociales, los cambios sociales como ‘legibles’ en algún sentido, implica modificar todo nuestro sentido sobre lo que es la interpretación hacia modos de pensamiento más familiares al traductor, al exégeta o al iconógrafo...”

La relación entre la expresión y el texto fue trabajada por Edward Bruner (1986). Este autor afirma que la experiencia reclama ser manifestada o expresada y, teniendo como base los momentos perceptuales de la experiencia que propone Turner (1982), el último momento encapsula o exprime la experiencia. Señala Bruner (1986) que puesto que una persona no puede acceder sino a su propia experiencia, debe interpretar la expresión de otra persona para acceder a la experiencia ajena; para Bruner (1986: 10): “expressions are the people’s articulations, formulations, and representations of their own experience”. En esta vía, la expresión se equipara al texto puesto que ambos corresponden a unidades de sentido construidas socialmente y tienen como inicio y fin el marco de la misma experiencia en cada hacer, en cada *performance* que la decanta. El sentido opera

entonces como el elemento que cohesiona y que estructura la metáfora del texto, así como la misma experiencia; el sentido provee la conexión.

Desde la misma antropología de la experiencia, Bruce Kapferer (1986) afirma que los textos -culturales- no existen fuera de las audiencias ni de sus agentes, no tienen final y siempre están en proceso. Esta postura se halla cercana a la concepción semiológica de Roland Barthes (2002 [1973] [1994]), en tanto que el análisis del texto no descuida ni las condiciones de producción ni de recepción o de interpretación del mismo. Esto conduce a pensar que la otorgación del sentido no se restringe exclusivamente a una de las instancias, sino que se produce desde ambas²⁰. Si bien la postura de Kapferer (1986) invita a pensar no la cultura como un texto, sí invita a considerarla como el performance de un texto, es decir, como un hacer constante que siempre se está actualizando, que siempre se está re-diciendo *-re-telling-*.

Ahora bien, ¿cómo se puede articular la dimensión simbólica que implica la expresión de la experiencia con la noción de texto? En primer lugar desde el momento en que el texto se desprende de la verbalidad y trasciende su potencial de sentido mediante el soporte material de diversos lenguajes; el sentido no se fija a la materialidad, el sentido trasciende la sustancia y la forma. En segundo lugar, situando como eje vertebral el sentido, no el significado, por cuanto la dimensión subjetiva que lo sostiene en su producción e interpretación también trasciende hacia la expresión en alguna forma material de intersubjetividad. Por ello, la insistencia en la apertura del proceso interpretativo y en el carácter relativamente abierto del texto, puesto que sin los elementos contextuales que proporciona la cultura, el sentido y el texto mismo serían unidades aisladas y desarticuladas de la vida social²¹. El texto como unidad de sentido implica también considerarlo como “potencial de significado realizado” (Halliday, 1978: 183), esto es, no

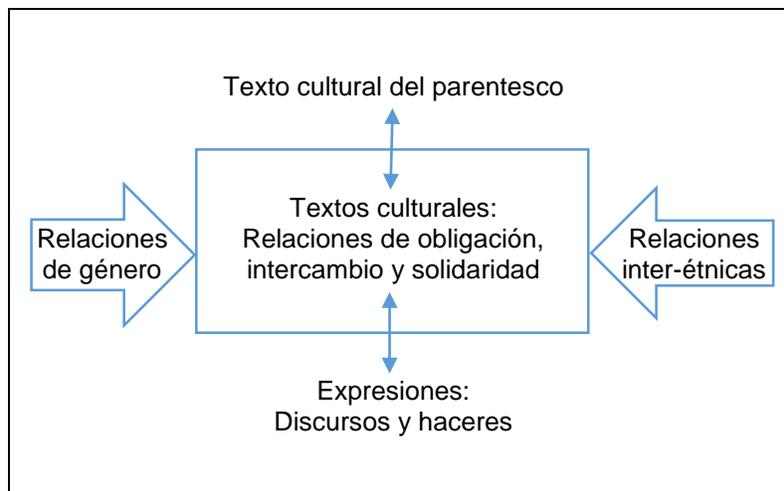
²⁰ Para esta relación entre las manifestaciones de la experiencia como texto o “*machineries*” (“maquinarias”), se puede consultar la obra de James A. Boon (1986).

²¹ En este punto me acerco a lo planteado por Eugenio Coseriu (1997) en cuanto a la distinción entre designación, significado y sentido, que si bien parte de la teorización lingüística no excluye que se le pueda acercar al tratamiento antropológico. La designación para este autor corresponde a la referencia extralingüística; el significado, al contenido exclusivamente dentro del sistema de la lengua; y el sentido se puede entender como “lo dicho en un acto lingüístico (discurso o parte de un discurso) y más allá de (y por medio de) los significados y las designaciones. Significado, sólo hay en la ‘lengua’; sentido, sólo en el ‘decir’ (discurso)” (Coseriu, 1997: 83-84). Así, se puede entender que el sentido opera sobre una base pragmática y performativa en tanto que un grupo social actualiza un significado compartido de manera particular (por medio de expresiones como discursos y haceres).

como una estructura o producto fijo, sino como un proceso de continua producción de sentidos desde las interacciones entre las personas.

Las reflexiones en torno a la expresión como texto y el texto mismo como elemento portador de sentido permiten pensar que las expresiones de la experiencia son materialidades de la acción humana, esto es, HACERES (incluidos los DISCURSOS²² en virtud de su naturaleza performativa) que vehiculan la vivencia en condiciones de espacio y tiempo particulares. Por lo que respecta a la vivencia del parentesco de las mujeres wayuu de la Granjita, las prácticas situadas en la interacción familiar se presentan como los textos culturales, que a su vez se conforman de las prácticas que dan cuenta de la mutualidad del ser (Sahlins, 2013): obligación, intercambio y solidaridad.

El texto cultural del parentesco, como lo propongo a partir de las posturas teóricas mencionadas y de la equiparación con el texto lingüístico²³, tiene una estructura jerarquizada: se organiza a partir de los textos culturales de las relaciones de obligación, intercambio y solidaridad, estos a su vez están conformados por las expresiones de la experiencia tales como discursos y haceres:



²² John Austin (1975 [1962]) en su obra *How to do things with words*, sostiene que el discurso es un hacer; sin embargo, para esta propuesta de análisis me permito reservar el lenguaje verbal aparte, puesto que el análisis del discurso que propongo se ciñe sólo a este tipo de código.

²³ En la literatura lingüística la definición de texto ofrece una amplia gama de posibilidades y posturas, tanto como la misma definición de lenguaje. Se podría decir casi que cada modelo teórico y estudioso concibe el texto de una manera diferente. Para ello se pueden consultar los trabajos de Teun van Dijk (1983), Michel Pêcheux (1969), Eliseo Verón (2004), Helena Calsamiglia y Amparo Tusón (1999), entre otros. Para esta investigación parto de la del modelo de M.A.K. Halliday (1978) dada la perspectiva pragmática.

Cada uno de estos textos culturales están insertos en dinámicas de interacción social que:

- Comprenden instancias de producción e interpretación, esto es, se hacen en condiciones espaciales y temporales particulares por agentes particulares. Bruner (1986: 7) señala al respecto que: “an expression is never an isolated, static text. Instead, it always involves a processual activity, a verb form, an action rooted in a social situation with real persons in a particular culture in a given historical era” (una expresión nunca es un texto aislado ni estático, por el contrario, siempre implica una actividad procesual, una forma verbal, una acción arraigada a una situación social, con personas reales, dentro de una cultura particular y en un momento histórico determinado [traducción propia]).

- Son performativos porque son acciones que parten de una función conativa o apelativa y logran la transformación o persistencia de los estados actuales de la existencia humana. De esto también deriva que existen intenciones e intereses para lograr este efecto performativo²⁴. Señala Turner (1982) que las expresiones son de tres clases: ideas, actos y obras de arte; por lo que respecta a los actos humanos afirma: “every act [...] is the execution of a purpose, a volition, and, since the relation between act and purpose is regular and intimate, the purpose can be read in the act. The act was done not to express the purpose, but to fulfil it...” (Turner, 1982: 14) (Cada acto [...] es la ejecución de un propósito, una volición. En la medida en que la relación entre el acto y el propósito es regular y estrecha, el propósito puede leerse en el acto. Se realiza el acto no para expresar el propósito, sino para cumplirlo [traducción propia])²⁵. Bruner (1986) también propone que los textos deben ser “performados” para poder ser experimentados: la actividad actualiza el texto.

- Son intersubjetivos porque los lenguajes funcionan como mediadores entre los agentes que son expresivos y apelativos²⁶ de manera simultánea. Mijail Bajtín (1992 [1930]) afirma que la enunciación (y esto puede extenderse a la acción humana en los términos

²⁴ En el análisis pragmático lingüístico se le denomina a esta intención: la instancia de la perlocución (Austin, 1975 [1962]; Searle, 1969).

²⁵ La versión española de este capítulo se puede consultar en Ingrid Geist (2008 [2002]).

²⁶ Ya Wilhelm von Humboldt había establecido el lenguaje como un mediador entre el mundo interior (subjetivo) y el mundo exterior. Jakobson (1956) presenta, dentro de las funciones del lenguaje, las funciones expresiva y la conativa o apelativa, en la primera el punto situado es la producción del emisor (para otras posturas como la de Bajtín (2012 [1979]), el enunciadore) y en la segunda su interlocutor.

en los que se acaba de mencionar a Turner) es una acción orientada hacia otro, aun cuando en apariencia su ausencia esté entendida en el contexto. De manera congruente con la mutualidad del ser, en el ejercicio intersubjetivo se consideran también la reciprocidad, la participación y la reflexividad.

- Son dialógicos puesto que desde el ejercicio subjetivo, la expresión de la experiencia impele a ser comunicada a otros. Turner (1982) afirma: “an experience is never truly completed until it is communicated in terms intelligible to others, linguistic or otherwise. Culture is the ensemble of such expressions” (Turner, 1982: 14) (una experiencia nunca se completa de verdad hasta que se comunica en términos inteligibles a los otros, ya sea lingüísticamente o de alguna otra forma. La cultura es el conjunto de dichas expresiones [traducción propia])²⁷. Por lo tanto, el ejercicio dialógico se plantea desde la comunicación de la expresión en su dimensión intersubjetiva. La conexión puede realizarse también con la definición de texto de M.A.K. Halliday (1978) cuando señala:

“...un texto es un suceso sociológico, un encuentro semiótico mediante el cual se *intercambian* los significados que constituyen el sistema social. El miembro individual, por ser miembro, es un ‘significador’, alguien que significa. Mediante sus actos de significación, y los de los otros actos de los significadores individuales, la realidad social se crea, se mantiene en un orden adecuado y se conforma y se modifica continuamente” [énfasis en el original] (Halliday, 1978: 182).

- Están abiertos a la interpretación. Bruner (1986: 5) señala que “we transcend the narrow sphere of experience by interpreting expressions” (cuando cita a Dilthey, 1976) (trascendemos la esfera estrecha de la experiencia cuando interpretamos las expresiones [traducción propia]) y que, por lo tanto, la manera de conocer la experiencia de los demás sólo puede entenderse como un ejercicio interpretativo (by interpreting). Por esta vía se puede generar la conexión con la teoría propuesta por Paul Ricoeur (2002 [1986]) en la que se equipara la acción humana a una obra abierta: “al igual que un texto, la acción humana es una obra abierta, cuyo significado está en suspenso... [está] a la espera de nuevas interpretaciones que decidan su significación” (Ricoeur, 2001 [1986]: 182).

Esta apertura del significado se articula con su potencialidad re-creadora, “el significado de un acontecimiento importante excede, sobrepasa, trasciende las condiciones sociales de su producción y puede ser re-presentado de nuevo en nuevos contextos sociales”

²⁷ La versión española de este capítulo se puede consultar en Ingrid Geist (2008 [2002]).

(Ricoeur, 2002 [1986]: 181). Esto último se corresponde con la idea de texto de James A. Boon (1986): “It is in the performance of an expression that we re-experience, re-live, re-create, re-construct, and re-fashion our culture” (Boon, 1986: 11) (en el performance de una expresión re-experimentamos, re-vivimos, re-creamos, re-construimos y re-actualizamos nuestra cultura [traducción propia]); esto es posible dado que los textos están en una continua producción y abiertos a interpretaciones.

- Son intertextuales, puesto que siempre están en relación con otros textos cuyas materialidades pueden ser diferentes y variadas. Barthes (2002 [1973] [1994]) afirma que el texto es plural en sus materialidades e intertextual en la medida en que establece relaciones de sentido con otros textos que lo conforman. El texto compromete miradas y voces de otros dentro de sí. Bruner (1986) establece al respecto que “each mode has its own structural properties, and one is not reducible to the other; nor does one mode replicate any other. There is a dynamic interplay between the modes...” (Bruner, 1986: 21) (Cada modo tiene sus propias propiedades estructurales y ninguna es reducible a otra. Ningún modo puede replicar a otro. Existe una interacción dinámica entre los modos [traducción propia]).

La intertextualidad también puede tomarse como la posibilidad de establecer relaciones con otros textos fuera de sí mismo y producido en temporalidades diferentes. En este caso, el texto cultural del parentesco se estructura como una relación intertextual entre otros textos “menores” que comprenden prácticas (performativas y discursivas); articulación posible gracias a los sentidos que cada uno de ellos expresan.

Los sentidos de los enunciados, como lo menciona Bajtín (2012 [1979]), impregnan no sólo las actitudes de los enunciatarios hacia los objetos referenciados y hacia las instancias de la enunciación misma, sino que estos, en su carácter articulado al contexto social, no desconocen otras instancias comunicativas, otros enunciados u otros textos con los que se entrelazan. Los textos pueden ser incongruentes y no decir lo mismo siempre, por lo tanto, estas relaciones intertextuales pueden desarrollarse en el marco de la contradicción.

-Tienen sentido. Bajtín postula que “el enunciado es una totalidad de sentido. Una actitud hacia los enunciados no puede ser separada de la actitud hacia el objeto (porque con respecto al objeto se discute, se pone de acuerdo, se entra en contacto) y de la actitud

hacia el hablante mismo” (Bajtín, 2012 [1979]: 314-315). El significado es diferente del sentido en la medida en que en este último existe una dimensión subjetiva de valoración, por ello Bajtín menciona que la actitud impregna el acto comunicativo concreto, éste supera la correspondencia asignada por el sistema de la lengua. Esta última distinción es de suma importancia para esta investigación puesto que he propuesto desde el inicio de la misma que mi interés se centra en el sentido distinto del significado, en tanto que este último reviste una extensión común, y de alguna manera estandarizada, y el sentido es una instancia de significación subjetiva e intersubjetiva. Además, porque desde esta distinción, el texto cultural es susceptible de ser caracterizado como el texto lingüístico, en tanto que ambos son construcciones sociales, intersubjetivas, dotadas de sentido y organizadas por las formas que las personas usan para expresar su experiencia. Tanto para quien expresa como para quien interpreta, los sentidos se cruzan y se pueden encontrar en sintonía y sincronía, pero con otros tantos puede haber discrepancias y distancias. Con ello se asume una postura sobre el texto cultural en la que se establece de partida la posibilidad de los sentidos compartidos y comunes, pero siempre con la consideración de que puede haber posiciones diferentes.

Al respecto, ¿cómo se delimitan los textos culturales en esta investigación?, ¿es un ejercicio de imposición del sentido de parte de quien realiza el trabajo de campo, el análisis y la interpretación? Cada uno de los conjuntos de haceres y discursos son textos porque narran, cuentan o dicen experiencias diferentes, la estructura temporal de la experiencia es diferente (sentido, valor y expectativa), cada una tiene instancias comunicativas diferentes y, pese a que existen haceres que se pueden conjuntar, no contienen los mismos sentidos (subjetivos, intersubjetivos y objetivos o implicativos). Ello en virtud de las diferencias generacionales de las personas entrevistadas y las posiciones de poder con relación al género y a lo étnico -que las mujeres asumen desde cada punto situado-. Asimismo, el papel de la ley wayuu tiene formas de aplicación diferentes según las situaciones que considera la diferencia entre los sexos, ello hace que cada conjunto sea asumido como texto diferente pero compenetrado intertextualmente con los otros. No es una imposición de sentidos de mi parte, es el ejercicio de análisis que propongo al recurrir a las formas de la estructura temporal de la experiencia expresada por las mujeres wayuu de La Granjita.

PROCESO METODOLÓGICO

- *El trabajo de campo y criterios de análisis*

La estancia de campo se realizó en El Departamento de la Guajira, Colombia, específicamente en el municipio de Barrancas, donde se ubica el asentamiento indígena wayuu La Granjita. También se realizaron algunas visitas al resguardo indígena wayuu de Mayabangloma en el municipio de Fonseca, específicamente a la Loma (y algunas visitas a La Gloria). Este proceso se realizó entre septiembre de 2016 y agosto de 2017. Teniendo en cuenta que este trabajo investigativo se plantea desde la antropología de la experiencia, la estancia en campo privilegió la observación y el registro de discursos y haceres como expresiones de la experiencia, de acuerdo con las especificaciones conceptuales ya presentadas. Un asunto importante en este punto fueron las implicaciones de la experiencia, esto es, su definición, el modo de acceso a ella y su conformación, principalmente. Para ello, el andamiaje teórico sobre el referente permitió conducir interacciones comunicativas, registrar otras sin conducción, centrar la mirada en haceres determinados, describirlos, registrarlos y relacionarlos.

La compilación del material empírico, pertinente desde la perspectiva teórica mencionada, se basó en dos momentos: la reflexión de las mujeres wayuu sobre el hacer propio y la reflexión sobre la acción del otro como extensión u oposición al propio. Se parte del hecho de que la experiencia es individual pero encuentra su parte social en la dimensión intersubjetiva de la expresión en los procesos de asignación y en la interpretación del sentido por parte de quienes conforman un grupo. Por ello, mi atención en los momentos en los que se abrían paso los acontecimientos desde el presente hacia el pasado fue determinante, la reflexión de las mujeres wayuu refería una apelación a las formas de ser madre y de ser padre o de criar, de ser esposa y de ser marido con unas expectativas específicas (claro está con valores y sentidos también específicos para cada momento).

El material compilado en trabajo de campo y analizado para la conformación del corpus (de índole verbal y no verbal) se dividió en:

- Entrevistas (veinticinco entrevistas a mujeres wayuu de La Granjita y a funcionarios administrativos del municipio)
- Notas de diario de campo
- Fotografías
- Documentos de archivo (parroquial)
- Cartografías (de mi autoría a partir de la información de las entrevistas y las observaciones en campo).

Sobre las entrevistas cabe señalar que la población de mujeres wayuu entrevistadas se dividió, con fines metodológicos, en tres grupos generacionales y los criterios de esta selección obedecen a los de tipo vivencial. El corte biológico que ubica a las personas en décadas o periodos de nacimiento no da por sí solo cuenta del factor de la experiencia vivida y compartida con los coetáneos ni contemporáneos. El hecho, por ejemplo, de ubicar una persona horizontalmente en una genealogía no implica una vivencia compartida con toda esta línea, es más, las personas pueden ser contemporáneas, pero la línea vertical que los distingue en términos de edad marca estas diferencias de cómo perciben las situaciones y el contexto social e histórico.

De este modo, de acuerdo con el criterio vivencial del contexto de las generaciones, se establecen momentos claves en la conformación y establecimiento en el asentamiento (las condiciones de residencia): la ocupación del territorio, la fundación y la ubicación en casas de barro (vivida por la primera generación); el paso de las viviendas de barro a la construcción de viviendas de material -ladrillo, zinc y baños- financiada con apoyos gubernamentales y del Cerrejón (vivida por la segunda generación), en ambos casos como propietarios de la tierra y de las construcciones; y por último, la construcción propia en caso de haberla, la renta de viviendas o la permanencia en la casa materna para la residencia una vez se producen las uniones conyugales (vivida por la tercera generación). Estos tres momentos se relacionan a su vez con otros acontecimientos que marcan las vivencias compartidas entre los miembros de un mismo grupo generacional: el acceso al agua (acarreo con animales en el inicio, la construcción de tuberías, y los cortes de agua subsiguientes), la vigencia de las normas wayuu (cuidado de animales como chivos y ovejas, por ejemplo y su abandono paulatino), los procesos de desplazamiento lingüístico (de un monolingüismo en lengua indígena con transición en el bilingüismo, hasta la

extensión del monolingüismo en español), el acceso y las condiciones a los servicios de salud y educación (por ejemplo, en el caso de las mujeres, el paso de las prácticas de dar a luz en sus viviendas sin asistencia alguna o con ayuda de parteras, a dar a luz en los hospitales), las condiciones laborales y económicas de la región, el acceso y manejo de medios de comunicación y transporte, por sólo citar algunos ejemplos. La vivencia compartida de ciertos acontecimientos con los coetáneos diferencia las generaciones en este contexto social e histórico particular.

Por ello, los cortes generacionales se realizaron cada 25 años y en el caso de las dos últimas generaciones, que podría establecerse desde la edad 0 hasta los 24 años como la última, se estima como criterio de selección de las entrevistadas, la entrada en la edad reproductiva por la posibilidad de conformar familias nucleares. Las condiciones vivenciales del pasado y del presente son más o menos compartidas por los miembros de un mismo grupo generacional, por ello, la importancia para este estudio de ubicar a los individuos en grupos de conexión por generación.

Las entrevistas se realizaron en máxima proporción a mujeres wayuu, puesto que los encuentros con los hombres no fueron fructíferos (sólo logré realizar una entrevista, en primer lugar, por la ausencia de los mismos y, en segundo lugar, por mantener las buenas relaciones con sus esposas wayuu puesto que quise evitar situaciones incómodas por celos o malentendidos). Respecto a las mujeres y hombres arijunas tampoco se hicieron entrevistas puesto que no se ofrecieron mayores contactos, además porque su presencia se reduce a dos familias (ubicadas en 5 viviendas de las 75 de La Granjita) y en el caso de la gente arijuna o mestiza proveniente de Venezuela, porque su estancia no es permanente y se ubican en zonas calificadas por la gente con la que conviví como peligrosas para mí.

El universo poblacional en materia de entrevistas queda representado de esta forma:

Tabla 1. Mujeres wayuu entrevistadas según cortes generacionales					
Generación	Nombre	Edad	Alianza matrimonial vigente	Número de alianzas en su trayectoria de vida ²⁸	Número de hijos en total
Generación 1 (de 50 a 75 años)	DoñaN Epieyú	65 aprox. ²⁹	No (viuda)	1 wayuu	6 hijas 2 hijos
	DoñaA Gouriyú	70 aprox.	Sí	2 wayuu	5 hijas 4 hijos
	DoñaE Gouriyú	55 aprox.	Sí	1 wayuu	3 hijas 3 hijos
	DoñaD Ipuana	55 aprox.	Sí	1 wayuu 1 arijuna	4 hijas 5 hijos
	DoñaM Pushaina	60 aprox.	Sí	1 arijuna 2 wayuu	5 hijas 2 hijos
Generación 2 (de 25 a 49 años)	Ad Pushaina	44	Sí	1 wayuu 2 arijuna	2 hijas 3 hijos
	Mt Gouriyú	45	Sí	3 arijuna	2 hijas 3 hijos
	YI Pushaina	38	No	1 arijuna	2 hijas
	Mr Pushaina	46	Sí	3 arijuna	3 hijas 2 hijos
	Ma Pushaina	35	Sí	1 arijuna	3 hijas
Generación 3 (de 14 a 24 años)	Jh Pushaina	23	No	1 arijuna	2 hijas
	Yr Goriyú	23	No	1 wayuu	1 hija
	Eu Pushaina	17	Sí	2 arijuna	1 hija
	PI Goriyú	24	Sí	1 arijuna	2 hijas
	MI Pushaina	22	No	Ninguna	Ninguno

No hubo un seguimiento estricto de un formato de entrevista. Los temas que orientaron estas situaciones comunicativas versaron sobre las formas de ser madre/padre y de ser esposa/esposo, así como sobre los referentes a la ley wayuu de alianzas matrimoniales y la norma arijuna, genealogías, términos de parentesco, residencia y espacios, prácticas reproductivas y de sexualidad, formas de producción y reproducción, y de situaciones de confrontaciones familiares intra e interfamiliares.

Dentro de los materiales registrados en grabadora también se encuentran las conversaciones o diálogos que tuvieron lugar tanto en los momentos en los que se desarrollaban las entrevistas, como en el transcurso de la vida cotidiana y que tienen como característica específica el ser discursos espontáneos del día a día, establecidos entre las personas con las que conviví e interactué. En la mayoría de las ocasiones son conversaciones sostenidas entre ellos, en las que yo me encuentro como audiencia.

²⁸ Los detalles de las trayectorias de vida serán tema del capítulo tres.

²⁹ Para esta generación, las mismas mujeres, algunas veces con ayuda de sus hijas, estimaron su edad, puesto que anterior a la década de los noventa cuando se realizaron los primeros procesos de cedula nacional, para los indígenas de esta región esta información no resultaba significativa.

De otra parte, se realizaron entrevistas a personas no residentes de La Granjita que, por sus cargos y conexión con la población del asentamiento y a los temas que se establecen para la investigación, son susceptibles de ser considerados. Una de ellas es la profesora de la escuela del asentamiento y la otra persona es el delegado por la alcaldía municipal de Barrancas para dirigir el programa estatal “Familias en acción” que corresponde a varias iniciativas estatales para promover el acceso de la población infantil a los programas de salud y educación en todo el país. Estas dos entrevistas revisten gran importancia por cuanto ofrecen puntos de vista de agentes conectados al asentamiento y que proveen, para el análisis, puntos de contraste y relaciones con el contexto municipal, regional y nacional.

En cuanto al material fotográfico, se debe considerar su utilización en el proceso argumentativo del ejercicio investigativo, pues en general se utiliza con fines ilustrativos, teniendo en cuenta el tema de la fotografía y su potencial como expresión de los haceres de la vida cotidiana.

Se optó por compilar material de archivo parroquial porque con el desarrollo de las entrevistas en campo, se notaron diferencias entre lo referenciado en las etnografías sobre los wayuu y las prácticas de nombrar (onomástica) que referían las personas entrevistadas. Estas diferencias correspondían, sobre todo, a la posición del apellido o clan que el hijo o hija lleva después del nombre propio. Antaño se reporta sólo el registro con el clan de la madre sin apellido o clan del padre y posteriormente la transformación hacia una prelación del apellido o clan paterno sobre los maternos –como sucede en las prácticas arijunas, independientemente de si el padre es wayuu o arijuna-. Para contrastar el dato de las entrevistas al respecto, se vio la necesidad de acudir a los registros parroquiales del municipio y revisar las actas o fe de bautismos de la región, disponibles desde finales de siglo XIX.

El criterio metodológico para la selección de los documentos de archivos parroquiales, para la conformación del corpus, es el tema de la práctica onomástica aplicada: presencia o ausencia de clan o apellido materno, presencia o ausencia de clan o apellido paterno y orden de los clanes y apellidos, con miras a contrastar esta información como un hacer de la autoadscripción y adscripción étnica de las personas entrevistadas y sus parientes.

En la actualidad las prácticas onomásticas están ligadas a los haceres de la crianza con referencia a la bilateralidad del parentesco, como se detalla en el capítulo cuatro.

- *El análisis*

La propuesta de análisis tiene base en la articulación de la temporalidad de la experiencia, cuya comprensión e interpretación se hallan en las expresiones (haceres y discursos) como portadores no sólo de valores y fines, sino sobre todo de sentido. La estructura temporal de la experiencia implica los procesos de retrospectión y reflexión (Turner, 1987) y el punto de partida es el presente. En consecuencia, el interés aquí se proyecta sobre la identificación de los momentos de la experiencia y los componentes de la misma en el corpus, ello implica entonces un énfasis en las expresiones (con lenguajes verbales y no verbales) que conforman los textos culturales (expresados mediante discursos y haceres).

Una primera etapa de análisis consistió en la sistematización de los hallazgos de trabajo de campo, a partir de la identificación de las conformaciones familiares en La Granjita y su ubicación en el asentamiento. Posteriormente se realizó la identificación de criterios temáticos y se continuó, con base en estos, con la tarea de establecimiento del corpus multimodal (lenguajes verbal y no verbal), con el ánimo de proveer un análisis multimodal y de análisis del discurso (Hodge, 2017; van Leeuwen, 2005; Kress y van Leeuwen, 1996; Halliday, 1978).

En este punto resulta importante poner en evidencia que si bien la Antropología semiótica comprende un cuerpo teórico con aportes reconocidos al problema de la comunicación principalmente³⁰, me inclino por su aporte en el plano metodológico en lo que atañe al análisis multimodal y del discurso³¹.

El análisis multimodal promueve una mirada aguda sobre el contexto de la situación en el que se presentan los eventos comunicativos y las formas discursivas, asimismo el

³⁰ Para el efecto se puede consultar la Escuela de Palo Alto, cuyos teóricos más representativos son George Bateson, Edward Hall, Paul Watzlavick y Ervin Goffman, entre otros, que a partir de la concepción de la comunicación como interacción social han abierto camino a la teoría inter y transdisciplinar sobre el fenómeno comunicativo.

³¹ Desde la postura de la semiótica social -o social semiotics-, señala Bob Hodge (2017: vi) “social semiotics [...] analyses meaning in all its forms, across all modes of language and practice” (la semiótica social [...] analiza el significado en todas sus formas, a través de todos los modos del lenguaje y uso [traducción propia]).

fundamento del análisis recae sobre los modos (canales y códigos en términos de Roman Jakobson, 1958) y los procesos o funciones de significación (Halliday, 1978). El análisis multimodal postula que los discursos son por prelación convergencias y contigüidades de diversas expresiones, diseños y géneros, que conforman una unidad de significación en un marco situacional, social y cultural específico.

Aquí vale la pena anotar que las contigüidades no sólo se dan en el tiempo o en el espacio, atribuibles no sólo al plano de la expresión, sino también a los sentidos. Precisamente, este hecho es el que posibilita la articulación con esta propuesta investigativa, puesto que los procesos de asignación de sentido a la experiencia se concentran en el desplazamiento por la temporalidad: del presente al pasado, del pasado al presente y a un futuro potencial. Un hacer de hoy se ensambla con un hacer de ayer, con miras a un hacer de mañana; el sentido emerge de este proceso retrospectivo y prospectivo.

Por esta razón, la consideración del contexto ha sido primordial para el análisis de los sentidos, puesto que tanto los temas, como los interlocutores y las relaciones entre ellos (desde la producción y la recepción), los géneros discursivos, los modos, códigos, registros y las unidades espacio-temporales influyen en la manera en que los sentidos se producen y reproducen.

El análisis multimodal estudia los diversos recursos semióticos producidos en diferentes medios o instancias de comunicación, la integración de diferentes códigos y los sentidos que se despliegan por medio de ellos. Esta postura teórica ha promovido una complementación del análisis del discurso verbal y ha logrado integrar el estudio de la imagen, el sonido, la palabra dentro de sistemas inter-relacionados, Theo van Leeuwen (2005) afirma al respecto: “rather than constructing separate accounts of the various semiotic modes –the ‘semiotics of the image’, the ‘semiotics of music’ and so on- social semiotics compares and contrasts semiotic modes, exploring what they have in common as well as how they differ, and investigating how they can be integrated in multimodal artefacts and events” (van Leeuwen, 2005: xi) (en lugar de crear cuentas separadas para cada uno de los modos semióticos –“la semiótica de la imagen”, “la semiótica de la música” y así sucesivamente-, la semiótica social compara y contrasta los modos semióticos al explorar lo que tienen en común y lo que los diferencia; así mismo al

investigar cómo estos modos pueden integrarse en artefactos multimodales y en acontecimientos [traducción propia]).

Para la presente investigación me centro en el análisis de las huellas y señales que las fotografías revelan sobre los haceres en el espacio. No se debe confundir este análisis con una semiótica de la imagen, propiamente dicha, puesto que el ojo detrás de la lente es el mío y ello conllevaría un análisis en términos de mi percepción del medio -mi subjetividad-. Por lo tanto, al recurrir a la fotografía, el carácter ilustrativo del material se mantiene y el análisis se orienta sobre las categorías que argumentan determinadas relaciones de parentesco y conformaciones familiares. Las categorías analíticas que orientan el marco descriptivo del espacio en el capítulo cinco son la estructura, la distribución, la funcionalidad y el cambio. Desde el marco del análisis multimodal como demarcación -o *framing*- las categorías son: segregación, separación, integración, sobreposición, rima y contraste.

Theo van Leeuwen (2005) afirma que la segregación sucede cuando uno o dos elementos pertenecientes a un mismo territorio ocupan espacios diferentes por pertenecer a órdenes también diferentes. La separación refiere a cuando dos elementos, que pueden compartir diferencias y similitudes entre sí, están separados por un espacio vacío. La integración corresponde a la posibilidad de que dos códigos -o unidades- ocupen el mismo espacio. La sobreposición manifiesta la posible imbricación de las unidades o códigos en virtud del carácter poroso o difuso de sus límites. Por último, la rima ocurre cuando existen evidencias notables de uniformidad en algún aspecto o por alguna razón de las unidades en relación, y el contraste cuando en lugar de uniformidad se encuentran incongruencias, discrepancias, quiebres o rupturas en razón a algún aspecto.

La propuesta analítica considera, por otra parte, el análisis del discurso verbal desde una perspectiva pragmática (centrada en el sentido), como se mencionó en el apartado de la conceptualización del texto cultural. Esta perspectiva considera el lenguaje desde su uso, puesto que si bien el lenguaje consta de una dimensión formal, el uso es el que actualiza dicha dimensión y es su creador. A través del uso, de la comunicación como intercambio e interacción, es que el lenguaje impele a las subjetividades a la intersubjetividad. El corpus lingüístico se analiza desde tres elementos discursivos: la modalidad, la deixis y

la selección léxica, por cuanto esto permite la articulación con las relaciones de la experiencia del parentesco en cuanto a la obligación, el intercambio y la solidaridad.

La modalización corresponde a las marcas subjetivas que las personas (enunciadores) expresan de las relaciones que establecen con su interlocutor y con lo enunciado, así el discurso contiene indicios de estas relaciones que pueden marcarse a través del sistema lingüístico, prosódico y en la organización discursiva. La modalidad corresponde específicamente a los mecanismos que utilizamos para expresar la modalización; esto quiere decir que mientras la modalización es un proceso, la modalidad es la forma resultante de dicho proceso³².

Nicole Le Querler (1996) clasifica la modalidad en tres tipos: la subjetiva, la intersubjetiva y la implicativa (u objetiva). La modalidad subjetiva corresponde a la expresión de la relación entre el locutor –enunciador- y el contenido de su enunciado; la intersubjetiva atañe a la relación entre locutor e interlocutor –enunciatario-, a propósito del contenido del enunciado; y la implicativa refiere a que el contenido del enunciado depende de otra proposición.

Las modalidades subjetivas se pueden clasificar en epistémicas (grado de certidumbre del locutor respecto del contenido proposicional de su enunciado) y apreciativas, también denominadas afectivas axiológicas o evaluativas, que expresan apreciación subjetiva (interés, indignación, aprobación, alivio, etc.) sobre el contenido proposicional del enunciado³³. Las modalidades intersubjetivas marcan la intención del locutor a proponer o a imponer su voluntad. Dentro de esta clasificación, se encuentran las modalidades interrogativas, imperativas y deónticas, estas últimas expresan la evaluación del locutor sobre los hechos en el marco de la valoración social (lo permitido, posible, necesario, obligatorio, deseable, etc.). Por último, las modalidades implicativas u objetivas le permiten al locutor afirmar que una proposición implica otra, independientemente de sus

³² La perspectiva enunciativa considera tanto la posición de los interlocutores como los efectos discursivos que de esta posición surgen, por lo tanto se asume aquí que la modalidad comprende marcas (operadores o modalizadores) más amplias que las gramaticales y que permiten considerar la organización discursiva en el plano pragmático. Sobre la modalidad, Jef Verschueren (2002 [1999]) señala que “implica todas las maneras en que se pueden expresar actitudes sobre el ‘puro’ contenido referencial -y- predicación de un enunciado y señala la factibilidad, los grados de certeza o duda, la vaguedad, la posibilidad, la necesidad e incluso permiso y obligación” (Verschueren, 2002 [1999]: 214).

³³ Dentro de la modalidad apreciativa se pueden encontrar las modalidades apreciativas autonómica y enfática, en ambas se expresan dos o más puntos de vista, en la autonómica existe un distanciamiento del locutor con relación a lo que expresa y presenta comentarios implícitos, y en la enfática, el locutor realza o expresa mayor interés por alguno de estos puntos de vista, lo que también conduce a comentarios implícitos.

valoraciones, apreciaciones, grado de certidumbre o voluntad de imponerse; para ello establece relaciones de condición, causa, efecto, oposición, concesión, finalidad y comparación.

Para el caso del análisis del discurso, propongo hacer énfasis en las modalidades subjetivas -tanto epistémicas como apreciativas (sobre todo enfáticas)-, en las intersubjetivas –deónticas, especialmente-, y en las implicativas. Ello en aras de dar cuenta de la valoración y los sentidos que las mujeres indígenas entrevistadas hacen de sus propias vivencias y de las ajenas respecto de las relaciones del parentesco. Los marcadores modales son variados, aquí incluyo marcas morfológicas, lexicales, prosódicas y de organización discursiva.

La deixis hace referencia “al posicionamiento de un enunciado en la realidad que lo rodea (y sobre la cual puede tratar)” (Verschueren, 2002 [1999]: 58). La deixis es el mecanismo (con elementos de la lengua o indexales) que le permite al locutor poner en relación su enunciado con el interlocutor, con el contexto enunciativo (momento y situación de enunciación). Los marcadores de la deixis pueden ser temporales, espaciales, de interlocutores o de persona y de discurso (la actividad lingüística en transcurso)³⁴.

La selección léxica hace referencia a palabras o términos particulares por parte del enunciador de acuerdo con los contextos comunicativos, pues la elección del vocabulario depende de diversas dimensiones tanto experienciales como de contexto lingüístico y social que deben ser atendidas en su análisis (también se incluyen aquí frases nominales, verbales, adverbiales y adjetivales).

El análisis establece la relación multimodal entre los textos (cuyo soporte material es la entrevista, la nota de campo, la fotografía, el documento de archivo y la cartografía) que conforman las expresiones de los textos culturales del parentesco, que como se manifestó son construcciones plurales en virtud de las materialidades de los lenguajes y cuyo contexto provee también los elementos para la interpretación de los sentidos. Afirma

³⁴ Émile Benveniste (2004 [1974]) propone que existen “indicadores” o “índices específicos” mediante los cuales la enunciación se hace palpable. A estos indicadores los denomina deícticos y su construcción se basa en las referencias de persona (yo, tú, él, ella, nosotros, etc.), tiempo (ayer, hoy, ahora, etc.) y espacio (aquí, allá, ahí, etc.). Para este autor, resulta importante establecer la relación entre los indicadores (de persona, tiempo y lugar) y la *presente* instancia del discurso, pues los significados de los primeros dependen del contexto situacional comunicativo. La deixis y la modalidad se relacionan en la medida en que, desde el nivel pragmático, los deícticos sobrepasan la función ostensiva y refieren las actitudes del locutor con su propio discurso, consigo mismo y su interlocutor (por ejemplo en los tiempos verbales o la organización discursiva).

Gunther Kress (2011): “multimodality asserts that ‘language’ is just one among the many resources for making meaning. That implies that the modal resources available in a culture need to be seen as one coherent, integral field, of –nevertheless distinct- resources for making meaning” (Gunther Kress, 2011: 38) (la multimodalidad afirma que ‘el lenguaje’ es apenas uno de los muchos recursos para dar sentido, esto implica que los recursos modales disponibles en una cultura necesitan verse como un campo coherente e integral de recursos -distintos, no obstante- para dar sentido [traducción propia]).

Una vez explicitado el andamiaje teórico-conceptual y metodológico en este primer capítulo, procedo a la presentación del contexto social e histórico en el que se instala el problema de investigación, puesto que las características particulares de las conformaciones familiares en La Granjita encuentran motivación en los procesos de transición de los contextos rurales a los urbanos del habitar y las dinámicas de interacción inter-étnica, impulsados por la actividad minera de la región.

Capítulo 2

RELACIONES INTER-ÉTNICAS WAYUU-ARIJUNA EN LA GUAJIRA

LA OCUPACIÓN DEL TERRITORIO

Las dos Guajiras

Las interacciones entre wayuu y arijunas

BARRANCAS Y LA MINA DE CARBÓN EL CERREJÓN

Minería, migración y territorio

La Granjita y el agua

RELACIONES INTER-ÉTNICAS WAYUU-ARIJUNA EN LA GUAJIRA

En este capítulo se presenta el contexto espacial y temporal de las dinámicas de interacción humana en el Departamento de La Guajira, toda vez que resulta necesario reflexionar sobre la diversidad dentro del mismo grupo indígena wayuu que habita en esta región desde épocas pre-hispánicas. El contacto con diferentes grupos humanos de origen europeo y africano durante la Colonia, así como la integración a los planes nacionales en épocas más recientes, como la Independencia y la República, han delineado en gran parte esta diversidad social y cultural que permite entender dos conjuntos de procesos distintos en virtud de la división geográfica que representa el Río Ranchería para la Alta y la Baja Guajira. Estos procesos diferenciados exponen para el tiempo presente la integración del grupo indígena wayuu de la Baja Guajira a las políticas nacionales de la economía extractivista en una situación de reciente urbanización y confrontación con la sociedad mestiza migrante y oriunda de la región, con dinámicas de poder particulares.

Este apartado, por lo tanto, proyecta dar cuenta de la permanencia de una situación de contacto con otros grupos humanos que implica una mirada no sólo sobre el problema inter-étnico, sino sobre cómo se han creado estrategias de interacción a lo largo de este contacto y cómo en la actualidad persisten algunas de ellas (las relaciones comerciales y las de parentesco son parte de éstas). Parto de una descripción histórica general de la península de La Guajira y conduzco la reflexión hacia el caso particular del asentamiento indígena de La Granjita en este contexto de crecimiento del área urbana municipal como consecuencia de la extensión de la práctica minera en la región.

LA OCUPACIÓN DEL TERRITORIO

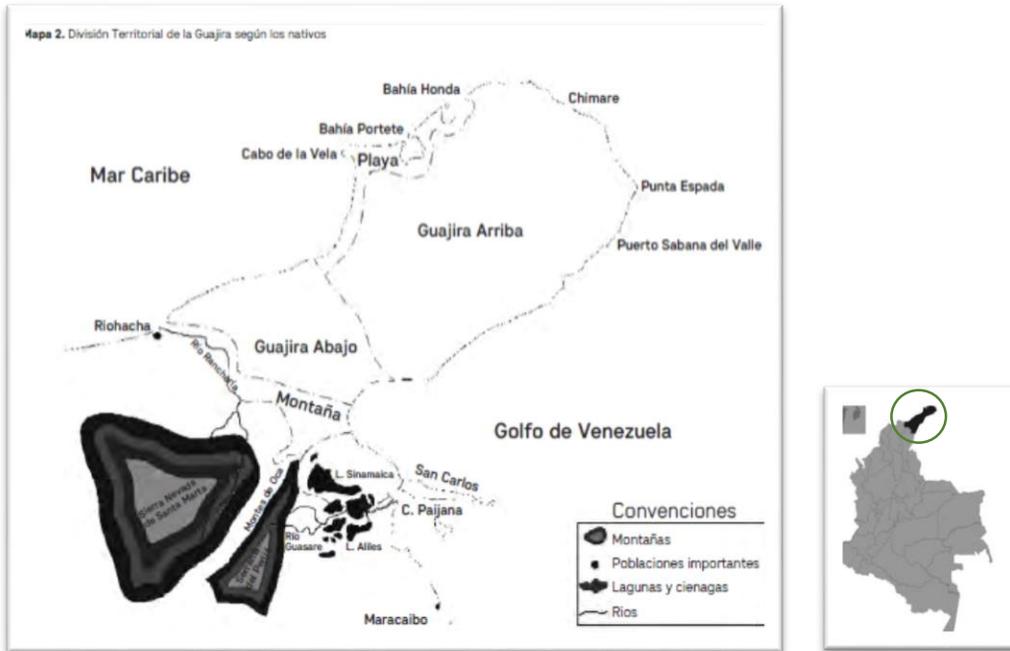
Las dos Guajiras

Para los indígenas wayuu, La Guajira se divide en dos grandes zonas: la Alta -o *wüinpumüin-* y la Baja -*wopu'müin-* (ver mapa 1), esta distinción concuerda con la postulada por los criterios geológicos y geográficos (Pérez, 1990) en los que no existe un límite oficial en sí. La división entre las dos Guajiras va desde la capital del departamento, Riohacha, hasta los Montes de Oca (Serranía del Perijá) en Colombia y en Venezuela hasta la ciudad de Maracaibo. La Baja Guajira comprende la parte sur de esta división hacia la región andina y, la Alta, la parte septentrional hacia el mar Caribe³⁵. La península de La Guajira es una región diversa en términos geográficos, climáticos y ecológicos, en la zona Alta abunda el paisaje desértico y la vegetación baja y espinosa, mientras que en la Baja predomina el bosque seco, los matorrales espinosos y los cardonales.

La distinción entre la Alta y la Baja Guajira resulta importante puesto que si bien el grupo indígena ha sido descrito como una comunidad dedicada al pastoreo, existe también una marcada tendencia hacia la pesca en la zona alta y hacia el pastoreo y la agricultura en la baja; pues las características climáticas de cada región y sus condiciones geográficas áridas y secas, en algunas partes y fértiles en otras han perfilado una serie de prácticas de sustento diversas. La disputa por las zonas de pesca y por las fuentes de agua dulce ha sido un fenómeno constante en las relaciones entre los wayuu y los mestizos, en virtud del aseguramiento de las fuentes de agua. La práctica del pastoreo se extiende por toda la península, pero su abandono o reemplazo por otras actividades económicas devienen no sólo de las condiciones climáticas o geográficas, sino de las expansiones de los centros urbanos y de los megaproyectos que se han impulsado bajo la modalidad de economía extractivista que en las últimas décadas se han propagado por la región.

³⁵ Algunos estudiosos de La Guajira distinguen tres Guajiras. Los criterios de distinción y separación de las regiones en La Guajira son geomorfológicos. Para la división dual ya mencionada entre la Sierra Nevada de Santa Marta y los Montes de Oca se encuentra una extensa planicie que corresponde a la Baja Guajira, mientras que para la segunda que considera tres partes, esta planicie se subdivide en Media y Baja Guajira y a esta última además le corresponde la llanura aluvial del río Ranchería y sus afluentes (Pérez, 1990).

Mapa 1. División nativa: Guajira Arriba (Alta) y Guajira Abajo (Baja).



Fuente: Ashman, 1960 (citado por Polo, 2012: 29).

La forma lingüística “guajiro” se ha utilizado para hablar de un grupo *guajiro-wayuu* y uno *kosina-wayuu* (Castellanos, 1930), ambos de habla wayuunaiki (Oliver, 1990)³⁶. En el siglo XVI, según José Oliver (1990), Ambrosius Alfinger (1531-1534) reporta también grupos indígenas en la península como los *kaketíos* (en los estados de Falcón y Lara en la actual Venezuela), los *cuiba* en zonas ya colindantes con los actuales llanos de Colombia y Venezuela, y los *paraujanos* o *añú* (también de origen arawak), que Esteban Martín (1959 [1534]) informó que estaban asentados sobre el lago de Maracaibo, en Sinamaica-Paraguaipoa, y que en un principio se les conoció como *onoto* y luego como *paraujano* (Wilbert, 1983). Martín también reportó presencia de *buredes*, *bobures* y *caonaos*, bordeando el piedemonte norte del Perijá. Las crónicas de Juan de Castellanos (1930) reportan indígenas *caquetíos* y *guanebucanes*, estos últimos en la cuenca del hoy conocido Río Ranchería sobre la Baja Guajira y el Cesar, algunas referencias reconocen a estos guanebucanes como arawak (Jahn, 1927) y otras los ubican como “guajiros” (Dolmatoff, 1951). Este último dato es importante por cuanto sean o no wayuu, los

³⁶ José Oliver (1990) afirma que las lenguas arawak de la península de La Guajira provienen del Amazonas, de la familia proto-arawak que estaba estrechamente relacionada con la proto-tupí.

vestigios arqueológicos y lingüísticos sitúan a los habitantes de esta región de la Baja Guajira como arawak³⁷.

Las tesis sobre la migración del grupo arawak hacia la región septentrional de América del Sur desde la Amazonia sostienen que el grupo se dividió en las planicies y que el grupo oriental se dirigió hacia lo que hoy se conoce como las Guyanas y otras islas del Caribe, como Puerto Rico, y el grupo occidental se dirigió hacia la península de la Guajira. Gregorio Hernández de Alba (1936) comparte esta tesis y agrega lo que ha explicado Alfredo Jahn (1927) al respecto de las razones de la migración del grupo hacia la zona peninsular. Además de estos datos, el autor ofrece la motivación léxica del vocablo arijuna utilizado por los wayuu para designar al mestizo:

“El doctor Jahn en su tratado interesante dice que Arekuna es el nombre de una tribu más guerrera que la guajira, de la familia caribe de la Guyana venezolana. Arijuna llama el guajiro al extranjero, al que entra en sus tierras; por otro lado, en el siglo quince los caribes expulsaron de sus tierras a los grupos de la familia lingüística arahuaca a la cual pertenecen los guajiros, de lo cual se colige que éstos vinieron de Guyana o del Orinoco expulsados por los caribes Arekunas y a su vez desalojaron en la península a Paraujanos y a los arhuacos” (Hernández de Alba, 1936: 29)³⁸.

El término “guajiro” o “goajiro” aparece por primera vez en las crónicas del siglo XVII, en la obra de Fray Pedro Simón (1623) y se rastrea como la forma que en español se adoptó para la autodenominación wayuu (que significa gente en wayuunaiki). Weidler Guerra (2001) afirma:

“la palabra Guajiro distinguió a individuos indígenas de la península de La Guajira hasta finales del siglo XVI, y luego se extendió a toda la población asentada al norte del río de la Hacha. Ya en 1621³⁹ Fray Pedro Simón la usaba para aludir a una Nación no sujeta al dominio español y en cuyo territorio existían miles de cabezas cimarronas de ganado mayor y menor” (Guerra, 2001: 51).

³⁷ Gerardo Ardila (2009) sostiene que el hecho de que en la actualidad los habitantes de esta zona no mantengan muchos de los rasgos de la etnicidad wayuu no se debe a procesos históricos de aculturación, sino a la inexistencia de una filiación pre-hispánica wayuu. Este autor provee algunos datos arqueológicos para sostener su argumento, sin embargo, no provee los suficientes datos desde el punto de vista lingüístico que podrían apoyar dicho argumento; por esta razón me ciño a los datos que cito y que adhieren a una identificación de los miembros de este grupo si bien no wayuu, sí como del mismo grupo arawak.

³⁸ El término ‘arijuna’ significa en lengua indígena wayuunaiki ‘no indígena’ o ‘mestizo’. En diversas situaciones comunicativas, el mismo término opera como un préstamo de la lengua indígena al español, de tal modo que los mismos mestizos de la región se identifican como arijunas. Este uso extendido de la voz arijuna es un fenómeno interesante, pues funciona como una categoría clasificatoria y diferenciadora de la que se valen ambas sociedades en sus dinámicas sociales cotidianas.

³⁹ Guerra (2001) data la aparición de la designación en 1621.

Roberto Pineda Giraldo (1990) establece que hasta mediados del siglo XX, la palabra “guajiro” sólo designaba al grupo indígena wayuu, sin embargo con la separación de La Guajira del Magdalena, el término pasó a designar al conjunto mestizo o criollo y dejó de utilizarse para referir a los miembros del grupo indígena, a quienes desde entonces se les denominó “wayuu” desde las instancias administrativas y oficiales. Para este autor, el guajiro y el wayuu representan los dos grupos humanos en interacción en este territorio de La Guajira.

Los contactos con la sociedad mestiza que mantienen en la actualidad los wayuu de La Guajira no son los primeros reportados por la literatura de este grupo humano, si bien los indígenas han mantenido contacto con otros grupos étnicos indígenas (cocinas, paraujanos y caquetíos, principalmente), la interacción con las huestes españolas de comienzos de la Colonia y con franceses, ingleses, holandeses, italianos y portugueses (y por esta vía con esclavos africanos), desde la misma época, han perfilado a los wayuu como un grupo rebelde y agresivo a quienes difícilmente los procesos colonizadores pudieron extender militares y compañías religiosas. Desde entonces, pasando los periodos de Colonia, Independencia y República, tanto en Colombia como en Venezuela, los discursos oficiales señalaron a los wayuu unas veces como difíciles y evasivos a las políticas oficiales (por ejemplo las jurídicas, las religiosas y educativas) y otras fueron simplemente invisibles para los proyectos nacionales (tales como las políticas públicas y las económicas).

- *Las interacciones entre wayuu y arijunas*

Para la contextualización histórica se exponen las dinámicas de contacto y confrontación tanto en la Alta como en la Baja Guajira, es importante señalar que el municipio de Barrancas, en el que se lleva a cabo este estudio, se encuentra en la Baja Guajira y que aunque imbricadas, ambas historias de poblamiento e interacción, se han presentado de manera diferencial para los grupos indígenas de ambas regiones.

Resulta importante resaltar que durante los primeros años de Colonia, La Baja Guajira estuvo bajo la jurisdicción de la Provincia de Santa Marta y más cercana a los procesos

de reducción y pacificación de los indígenas de la región del Valle de Upar que de los costeros como en Riohacha o Maracaibo. Este corredor entre la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía del Perijá cuyo epicentro fue la población de los Reyes del Valle de Upar (o Valledupar) fungió como una vía de penetración hacia la península de la Guajira con salida hacia Riohacha y Maracaibo (ver mapa 1).

En la parte de la Alta Guajira, los tratos comerciales entre la población wayuu y los navegantes europeos de las aguas caribeñas fueron un fenómeno constante e incómodo para los intereses de la corona, puesto que el intercambio no sólo se veía amenazador en términos económicos por la evasión de impuestos, sino por la posible apropiación del territorio que pudieran lograr las otras colonias en América (Polo, 2012).

El intercambio de productos se realizaba de manera libre en los puertos de dominio wayuu en Bahía Honda y la zona costera de Sinamaica. Por allí llegó el ganado vacuno, caprino, caballar y mular que los indígenas aprendieron a criar para luego comercializar con los diversos comerciantes de las islas del caribe, quienes necesitaban utilizarlos en las plantaciones de caña, especialmente. Entraron, así mismo, armas de fuego que permitieron a los wayuu enfrentarse entre sí por el dominio de las prácticas comerciales, así como con los españoles y mestizos que querían apropiarse del territorio y de las mismas⁴⁰. Y no menos importante, entraron también los grupos humanos provenientes de África en calidad de esclavos, así lo manifiesta Polo (2005): “la esclavitud y el comercio de esclavos negros por medio del contrabando fueron comunes en La Guajira, pues indios e hispano-criollos de la provincia poseían ‘piezas’ que, en su mayoría habían sido suministradas por los tratantes extranjeros” (Polo, 2005: 96).

Salieron de los puertos de los wayuu, principalmente hacia Estados Unidos, productos como el dividivi, el cacao, el tabaco y el famoso palo brasil cultivado en la zona del Perijá, que se utilizaba de manera intensiva como tinte en la industria textil. A Europa se enviaba palo brasil y las perlas de las haciendas que proliferaron en Bahía Honda (Santa María de los Remedios, inicialmente), Cubagua e Islas Margarita -en Venezuela-. En los primeros intercambios comerciales de la explotación perulera, los españoles adquirieron

⁴⁰ José Trinidad Polo (2005) señala que en un conteo de indios armados entrado el siglo XVIII, en el año de 1763 se estableció un total de 7.660 indios con capacidad de levantarse en armas y en el año 1779 se contaron 14.970.

las perlas de los indígenas, no obstante tiempo después se incorporaron a los procesos de extracción mediante la esclavización de los indígenas para el efecto⁴¹.

La entrada de los esclavos africanos se efectuó sobre todo por la merma de la población indígena utilizada para la pesca de perlas, “en cuanto a los negros africanos, su presencia fue débil hasta 1550 (...) Al principio se consideró que no tenían la destreza necesaria para el buceo, por lo que fueron utilizados en las labores de la ranchería. Después fueron vinculados a las tareas de la pesca como canoeros, y en 1570 muchos negros ya eran utilizados como buzos” (Barrera, 2002: 7). En efecto, Polo (1998) señala que “los españoles asentados en Riohacha y dedicados a la pesquería de perlas traían consigo esclavos negros procedentes de la pesquería de Margarita y Cubagua para que sirvieran junto con los indios en las actividades peruleras como canoeros” (Polo, 1998: 42), así como también para controlar y castigar a los indios. Dadas las fugas y los decesos de la población indígena utilizada como buzo, a finales del siglo XVI los negros habían reemplazado en su totalidad a los indígenas en esta tarea: “de esta manera se establecieron unas relaciones inter-étnicas entre los grupos blanco, indio y negro en la ciudad de Riohacha” (Polo, 1998: 42).

En cuanto a las prácticas de comercio ilícito o contrabando, los españoles pronto vieron la necesidad de interceptar y controlar la comunicación entre los indígenas y los miembros de las otras colonias europeas y por ello se enfrentaron en disputas sangrientas con el grupo indígena, sin embargo, la organización social y política wayuu mantuvo el poder por encima de estos intentos y logró mantenerse al margen del dominio español. Los intercambios ilícitos con las otras colonias europeas⁴² se desarrollaron de manera sucesiva, con los franceses desde finales del siglo XVI hasta finales del XVII, con los holandeses a comienzos del siglo XVIII y con los ingleses hasta el siglo XIX.

El siglo XVII es muy importante en este breve rastreo histórico de los primeros encuentros entre wayuu, europeos y mestizos⁴³, por dos razones, la primera porque en ese momento

⁴¹ Se reportan indígenas de diversos grupos desde Cumaná, el Valle de Upar, la provincia de Santa Marta, del Magdalena y del Cabo de la Vela (la península de la Guajira); durante este periodo los españoles extendieron el genérico de indio caribe a los indios de la península. En los listados de buzos de 1560 aparece ya la denominación de indios “guajiros” (Barrera, 2002).

⁴² Entre los grupos más reconocidos estaban los comerciantes, piratas, corsarios, bandoleros y filibusteros.

⁴³ Pese a la poca documentación al respecto en La Guajira, los contactos conciernen al grupo wayuu con los europeos de otras colonias como la inglesa, portuguesa, holandesa y con los mestizos como miembros de la sociedad local no indígena.

apareció la figura legal del “resguardo”, entendido éste como una organización del territorio indígena para aprovechar de mejor manera la mano de obra del indígena. Las zonas de resguardo eran asignadas a una comunidad indígena bajo el mando de un cacique y así se lograba congregarse y controlar a las comunidades indígenas. Y la segunda porque fue la época en que se introdujo el ganado a la península (Saler, 1988), este hecho marcó el inicio de una nueva especialización que pervive hasta la actualidad en algunas zonas. No es posible decir que la cría y comercialización del ganado hayan logrado reemplazar el peruleo, la pesca o el comercio ilícito, sólo que entraron a ser actividades que permitieron adquirir y reforzar los poderes de los clanes y las parcialidades indígenas en la península.

René de la Pedraja (1981) sostiene que para el siglo XVIII el ganado fue importante para las relaciones inter-étnicas entre mestizos y guajiros puesto que los indígenas frecuentemente robaban el ganado. Dos situaciones son susceptibles de resaltar, la primera que para aquella época, los animales constituían un símbolo de prestigio y riqueza, y los mestizos, sobre todo rihacheros, prefirieron un comercio abierto con los guajiros para evitar el robo de sus reses y demás⁴⁴; y la segunda, que para este mismo siglo el ganado adquirió un sentido más funcional que simbólico para los indígenas, ello en virtud de su posibilidad de canje por armas y aguardiente con los comerciantes de las otras colonias europeas (Viloria, 2013).

La organización de los wayuu en “parcialidades” permitió la defensa y ocupación del territorio, así como las alianzas comerciales y la independencia económica que de ello se desprendían. Las parcialidades fungieron como engranajes de individuos emparentados dado que fueron alianzas de parentesco que trascendieron los ordenamientos políticos y sociales europeos de la época (Polo, 2012). Las unidades claniles se aliaron internamente -entre parientes cercanos- en primer lugar y en segundo lugar con otros clanes con el ánimo de reunir ejércitos para la autodefensa.

⁴⁴ Los mestizos temían a la norma consuetudinaria o ley wayuu para el “arreglo” de agravios, puesto que esta práctica se fundamentaba en el pago por ofensas y sobre todo con respecto a la sangre de los miembros de los *apüshi* (familia uterina). De no conciliar las partes implicadas en los agravios, los indígenas recurrían a las guerras para cobrar las ofensas que consideraban como tal. Con el comercio abierto los mestizos evitaban enfrentarse con los guajiros que se encontraban mejor dotados de armas que ellos.

El mar caribe durante el siglo XVIII fue el lugar de las disputas de las potencias europeas por las estrategias y puntos comerciales del paso de las mercancías sobre todo hacia Estados Unidos y Europa. Sin embargo la supremacía británica definió en gran medida la colonización de las islas del Caribe (Wolf, 1987 [1982]).

El control de las rutas del contrabando se articulaba con las zonas de pastoreo y tránsito hacia los centros comerciales de mayor tamaño como Maracaibo, Riohacha y Valledupar. Para los wayuu, “el comercio ha sido su actividad fundamental desde la aparición de los conquistadores. Dicho desarrollo histórico les ha permitido conformar un circuito de relaciones comerciales, cuya actividad principal ha sido la circulación de mercancías ilícitas” (Briceño, 2014: 123). Debido a la pugna que existía entre las potencias europeas por los territorios caribeños, La Guajira fue una región activa en las prácticas contrabandistas desde el siglo XVI⁴⁵ y los indígenas guajiros fueron agentes de estos procesos junto con los criollos y los españoles. La Baja Guajira se perfiló como un punto importante para el tránsito de mercancías desde y hacia el interior de la Nueva Granada. La corona encaminó sus esfuerzos hacia la pacificación de los indígenas de la península por medio de tres acciones: la primera, de persuasión por medio de la propagación de la doctrina cristiana⁴⁶, la segunda, de persuasión hacia los líderes -o caciques- de las

⁴⁵ Aún en la actualidad se reconoce La Guajira como un centro importante de comercio ilícito, amén de otros puntos de la frontera colombo-venezolana (como los departamentos de Santander y Arauca). Los hidrocarburos provenientes de Venezuela han sido objeto de la práctica contrabandista desde el *boom* petrolero venezolano de la segunda mitad del siglo XX, de hecho, para gran parte de los pobladores de esta frontera del lado colombiano representa un medio de subsistencia importante; los “pimpineros” -palabra derivada de “pimpina”, galón de gasolina- se han vuelto parte no sólo del paisaje de carretera de la región, sino un oficio que se disputan indígenas wayuu y mestizos, pues el contrabando de combustible mueve diariamente gran parte de la economía de esta zona (según la Dirección Nacional de Impuestos y Aduanas –DIAN, 2018-, se estima que diariamente entra al país un promedio de un millón de galones de gasolina, hecho que genera pérdidas de impuestos anuales de hasta seiscientos mil millones de pesos). Algunos autores han reflexionado sobre el carácter ancestral de la práctica (Campuzano, 2003; Orsini, 2007) y han puesto en el centro de la discusión el hecho de que la legitimidad (desde la concepción nativa) de la práctica comercial no se corresponda con la legalidad (correspondiente a la valoración de las leyes bi-nacionales). Por lo tanto, el contrabando queda asumido como una práctica ancestral parte de sus usos y costumbres articulada a su concepción de territorialidad. Ahora bien, en la actualidad, el tránsito de productos hacia Venezuela es encabezado por los productos de primera necesidad (como alimentos y elementos de aseo), esto en virtud de la escasez de los mismos, dada la crisis política y económica del país vecino.

⁴⁶ A cargo de la comunidad capuchina valenciana a quienes les correspondió la provincia de Maracaibo y llegaron a La Guajira en 1693. Luego del levantamientos de los indígenas se trasladaron a Maracaibo y después de trece años de ausencia misionera en La Guajira, ésta se movilizó hacia Riohacha porque los indígenas de Maracaibo se habían rebelado contra los frailes de dicha misión (Polo, 2005). La estrategia evangelizadora consistió en fundar pueblos, congregar parcialidades y bautizar.

parcialidades indígenas wayuu⁴⁷ y, la tercera, por medio del ejercicio de la violencia. Esta última medida no dio los frutos esperados puesto que los indígenas estaban acostumbrados a la guerra entre clanes y, con el acopio de armamento, se enfrentaron a los españoles en sus territorios en relación de igualdad y hasta de superioridad (según establece Polo, 2005)

Desde la ciudad de Riohacha, controlada militarmente por los españoles y sitiada por mar por los piratas de las colonias europeas y por tierra por los indígenas wayuu, se emprendieron las misiones capuchinas con el ánimo de pacificar al indígena y controlar el contrabando. Las reformas borbónicas del siglo XVIII (1759-1788) fundamentaron las pacificaciones de los ‘indios’ (Polo, 1998). Durante el siglo XVIII, La Guajira estuvo predominantemente bajo las acciones de evangelización de las misiones capuchinas⁴⁸, a estos frailes se les debe la fundación de los pueblos, sobre todo en la primera mitad de este siglo, puesto que los militares no tuvieron prácticamente presencia activa en la región durante este periodo. Durante la segunda mitad del siglo XVIII la corona aprobó las avanzadas militares en la zona para la protección de sus territorios de las invasiones extranjeras. Aparte de que se aumentó el pie de fuerza, se iniciaron las actividades de reducción de indios y de control político y económico de la península por medio de la persuasión también a los líderes de las parcialidades (Polo, 2005).

Hasta aquí se puede observar que los primeros encuentros entre españoles e indígenas de la península, en especial, el grupo wayuu, estuvieron revestidos de una particularidad que los apartó de las dinámicas establecidas con otros pueblos indígenas de otras regiones, por ejemplo los de la región andina. En primer lugar, la ubicación de sus rancherías cerca al mar caribe les permitió un intercambio comercial con diversos agentes europeos, en su mayor parte ilícito, y con ello el acopio de armas y de ganado pasaron a ser fundamentales para sus relaciones intra e inter-étnicas. Esta ubicación también permitió dos tipos de penetración de la corona de manera diferencial, una más

⁴⁷ Polo (2012) establece que en los documentos coloniales la parcialidad aparece referida como la organización de indígenas al mando de un líder, capitán o mayoral: “las autoridades españolas percibían la organización política indígena guajira con relación al control territorial que cada una de las comunidades nativas tenía sobre una determinada área que estaba al mando de un jefe. Generalmente, este jefe era llamado *mayoral* cuando en principio él y sus subordinados no se habían incorporado al ordenamiento espacial y político de los ‘pueblos de indios’, y *capitán*, cuando pasaban a conformar dichos pueblos” [énfasis en el original] (Polo, 2012: 66).

⁴⁸ No obstante, existieron acciones de resistencia como la insurrección indígena de 1769 (De la Pedraja, 1981; Polo, 2012) y otras que afianzaron la ingobernabilidad de los guajiros.

lenta y plagada de resistencias (levantamientos indígenas, rebeliones y guerras) que predominó en la Alta Guajira y otra más pronta y dócil que se desarrolló en inmediaciones de las dos sierras (Nevada y Perijá), Baja Guajira, hacia la costa del lago de Maracaibo y región de Sinamaica, que es donde se ubica el municipio de Barrancas.

El siglo XIX se abre paso con un suceso importante: la división de la Gran Colombia que separa a Colombia de Venezuela, este hecho deja a los indígenas wayuu con dos estrategias políticas y económicas diferenciadas. Venezuela mantuvo una acción presente mientras que Colombia dejó casi en el abandono la península, puesto que la ocupación efectiva se realizó sobre la parte de la Baja Guajira. Por esta razón, esta región sucumbe con más facilidad que la Alta a las estrategias de acomodación política del lado colombiano (alianzas políticas con clanes de más poder, fundación de pueblos, anuencia controlada del comercio de los indígenas, evangelización, gratificaciones, entre otras (Polo, 2012)).

Asimismo, el mestizaje que predominó desde el siglo XVII en esta región entre españoles, indígenas y negros africanos fue más frecuente que en la Alta Guajira, por ello la reducción de los indígenas avanzó a un ritmo más acelerado. Una de las estrategias de los españoles para generar alianzas con los clanes más poderosos de esta región correspondió a las alianzas matrimoniales con las mujeres indígenas de estos *apūshis*, así como a las relaciones de compadrazgo establecidas con los bautismos; los indígenas durante esta época bautizaban a sus hijos varias veces motivados por lo que conllevaba, en materia de lazos comerciales y políticos, la red de relaciones con los mestizos (Polo, 2011). Para ambas partes el beneficio de estas relaciones incitaba a la intensidad y a la ampliación del trato, por ello las relaciones de parentesco adquirieron, en este contexto, una gran importancia. Construyeron agrupaciones y asociaciones –parcialidades- que se fueron integrando a las políticas del Estado colombiano (sobre todo de evangelización) a la vez que mantuvieron las prácticas comerciales -ilícitas-.

En la Baja Guajira, el Estado colombiano procedió con la fundación de parroquias para la contención del contrabando en áreas de camino obligado para el tránsito de mercancías entre Riohacha, Santa Marta y Valledupar; de hecho, Barrancas⁴⁹ fue

⁴⁹ Municipio desde 1892 y conocido como San José de los Barrancos desde su fundación en 1664. Como parroquia se extendía hasta los actuales municipios de Albania y Hatonuevo.

parroquia desde 1672 hasta 1892. Los edictos surgidos de la delimitación de la provincia de Riohacha a finales de siglo XIX establecieron un límite para la legislación de los nativos wayuu con respecto al empadronamiento que se orientaba hacia la regularización del tránsito, el comercio, horarios de permanencia, además del comportamiento en las áreas públicas (ello incluía el uso de ropa a la usanza mestiza, por ejemplo). Este límite era el río Calancala -el Ranchería como se le conoce actualmente-, por ello los nativos de la zona norte (es decir, en la Alta Guajira) estaban exonerados de tales reglamentaciones, pero los de la zona sur eran compelidos a su cumplimiento (como vecinos de la provincia de Riohacha). De este modo, el Estado colombiano estableció su soberanía sólo sobre parte de la Baja Guajira y dejó el resto del territorio de la península casi en el abandono. Polo (2011) sostiene que: "... los que habitaban al sur del río Calancala, es decir, en predios de la provincia, eran los que estaban bajo el manto del régimen civil y de policía del Estado, tenían derechos y obligaciones; los que se hallaban al norte del río estaban por fuera de la 'civilización' y ausentes de toda implicación por parte de las autoridades y las instituciones" (Polo, 2011: 95-96).

En el periodo de la República, el Estado colombiano dio continuidad a las estrategias españolas de negociación con los guajiros, sobre todo en lo que corresponde a las gratificaciones o dádivas, con ello el nuevo gobierno logró la aceptación de los indígenas que los puso "en consideración y especiales cuidados del gobierno" (Congreso de 1826). Del mismo modo, el poder ejecutivo instó a la 'civilización' de las 'tribus' indígenas; sin embargo, resultó difícil llevar a cabo cualquier política en La Guajira en la medida en que la inversión que se realizaba para obstaculizar el contrabando con los extranjeros era muy alta.

Las políticas de Estado durante esta época no surtieron mayor efecto con los propósitos de asimilación del guajiro, ni la evangelización ni la construcción de escuelas ni la adjudicación de La Guajira a Riohacha, puesto que los enfrentamientos eran constantes entre indígenas y mestizos, estos últimos hacendados en su mayoría que querían apropiarse de los territorios indígenas para expandir la ganadería en el sur de La Guajira, sobre todo en la ribera del río Ranchería. Pese a estos conflictos permanentes, mestizos y guajiros no abandonaron las prácticas comerciales que siempre los han unido, en esta

parte de la historia del territorio guajiro, el mestizo adquirió más prestigio y poder que el indígena que resultó debilitado por la diezma de armas y de ganado⁵⁰.

En síntesis, La Guajira ha sido el escenario en el que los indígenas wayuu han estado en permanente contacto con individuos de otras sociedades y grupos étnicos. Desde la Colonia hasta el siglo XIX, la interacción ha sido permanente, como todo grupo humano (la historia de los pueblos concierne a la historia de sus interrelaciones e interacciones entre sí). Las relaciones que los nativos mantuvieron con el gobierno español y posteriormente con el independentista y con el republicano no cambiaron sustancialmente. La Guajira no fue objeto de interés concentrado, toda vez que no ofrecía mayores riquezas naturales; por el contrario, con una geografía y un clima tan hostiles, la penetración hacia estos territorios sólo elevaba los gastos de presencia efectiva, amén de la fama que ya se les concedía a los guajiros de belicosos y agresivos. Por lo tanto, la pretendida unidad nacional dejó de lado gran parte del territorio guajiro que sólo fue atendido ante la amenaza de las prácticas comerciales ilícitas -contrabando- con miembros de otras colonias europeas.

La presencia del Estado en la zona ha sido diferencial en tanto Colombia y Venezuela han ejercido su soberanía de manera distinta. Para el caso colombiano, la escisión de La Guajira a partir del punto geográfico del río Ranchería permitió que sólo una parte de la Guajira, la Baja, fuera anexada a los planes de unidad nacional y por lo tanto tuviera más control y gobernabilidad, mientras que la parte Alta se dejó casi en el abandono, porque ahí ni siquiera prosperaron las emprendidas misiones de evangelización. La estrategia política que más dio frutos (aunque pocos) fue la concerniente a la persuasión de los jefes de parcialidades para lograr la fundación de pueblos y de alguna manera una práctica de comercio abierto que se tradujera en los impuestos correspondientes, menos era la adopción de la religión católica, pero se logró la fundación de pueblos de los que algunos se mantienen hasta el día de hoy y que en su momento fungieron como zonas de continua interacción entre españoles, mestizos e indígenas y por supuesto negros

⁵⁰ Cabe señalar que el comercio con los extranjeros tampoco cesó. Durante el siglo XIX, las prácticas clandestinas de comercio se concentraron en la madera del dividivi, los textiles, el aguardiente, alimentos y otros productos de procedencia extranjera. El mercado de perlas persistió pero bastante aminorado, dada la ausencia de ostrales (Viloria, 2013).

africanos que se sumaron por la vía de la esclavitud a la configuración humana del territorio guajiro.

En este punto, me permito reflexionar sobre un elemento que a mi entender pretende no sólo integrar esta idea del contacto con otras sociedades y culturas en la península de La Guajira, sino que permite entender cómo el parentesco ha resultado un proceso importante en esta forma de construir las relaciones sociales de unos con otros. La cuestión radica en identificar cuáles son los elementos culturales que han logrado que este pueblo indígena no hubiera desaparecido como tantos en América y en Colombia especialmente y a qué se debe no sólo que hayan podido librarse en muchos casos del sometimiento de las huestes españolas y de los propósitos evangelizadores con tanto éxito, sino que hayan podido persistir ante la imposición, española primero y mestiza después, durante todos estos siglos.

Mi argumento concede importancia a dos factores, el primero atañe a las condiciones geográficas, no sólo por el carácter casi generalizado desértico, sino a la falta de agua; el medio, en este caso, limitó la fundación de pueblos que no fuera desbordante como en otras regiones del país. La riqueza potencial de los recursos naturales de la zona se mantuvo encubierta, lo que hizo que los españoles no se interesaran tanto en ella. El segundo factor que encuentro es el que me permito sugerir como la “persistencia” del grupo (Barth, 1976). Existe, dentro del complejo cultural wayuu, la norma consuetudinaria o ley wayuu, esta norma se establece a partir de un principio vindicativo de dos elementos: la ofensa y el cobro. Esta ley establece evaluaciones sobre las ofensas así como la manera de resarcirlas, como existen dos partes implicadas, una ofensora y otra ofendida, las partes se comunican a través de un palabrero *-pütchipü-* que realiza las veces de negociador entre unos y otros para llegar a acuerdos o “arreglos” y lograr las paces de manera transitoria. Con todas las variaciones contextuales que el dato histórico puede ofrecer al respecto, y no pretendo generalizar este elemento o la manera en que se pudo haber efectuado, encuentro que las estrategias de interacción con los wayuu estuvieron en gran medida mediadas por esta norma consuetudinaria que no sólo orientó las relaciones entre los miembros de clanes y *apüshis*, sino con los españoles y mestizos, y estos últimos no entraron en estas formas de negociación de manera voluntaria siempre.

Las muertes o las heridas, entre otras acciones ligadas a la conquista española y a la evangelización y, en épocas más recientes, a los enfrentamientos con las instituciones estatales que intervinieron y penetraron la península para ejercer la política de los gobiernos, pudieron ser asumidas como ofensas por parte de los wayuu que, ante la imposibilidad de negociar según su norma consuetudinaria por medio de un palabrero, optaron por cobrar directamente por medio de la guerra como la norma lo demanda.

La norma consuetudinaria para el pueblo wayuu corresponde a

“una serie de pautas (leyes) basadas en la ancestral construcción de los valores y normas (...), la cultura wayuu concede una importancia específica a su sistema de costumbres, normas, disposiciones, cosmovisión, jerarquía, rituales y leyes, el cual constituye un sistema normativo plasmado en la memoria del wayuu, y un sistema de valores de una constante omnipresencia en todo su entorno psico-social” (Cazzato, 1996: 115).

Esta norma carece de una constitución formal o sistematización modélica, puesto que, como refiere Salvador Cazzato (1996), vive en la memoria de los nativos; agrego yo que vive por medio de la palabra, puesto que es parte de la tradición oral (es convencional) y está “plasmada en la costumbre” (Vizcaíno, 1991). La ley wayuu regula las relaciones entre los wayuu y es un ejercicio de la intersubjetividad, porque plantea como sistema jurídico el afianzamiento de los derechos y deberes individuales y colectivos sobre diferentes aspectos de la vida cotidiana y ritual⁵¹ (en el capítulo tres se retomará este tema con detalle).

Polo (1998, 2012, 2005) y De la Pedraja (1981) señalan que en variados contextos los españoles y los mestizos decidieron participar de esta forma de ofensas y cobros porque las guerras resultaban demasiado perjudiciales y extensas, por ello también resultó viable la alianza, en términos de parentesco, dado que al ser parte de los *apūshis* y de sus parcialidades, los aliados tuvieron protección y respaldo en caso de guerras con otros grupos indígenas y no indígenas; otros optaron por ser permisivos con los nativos y evitar situaciones en las que estos últimos pudieran sentirse objeto de agravio con el ánimo de no trascender a un cobro o a una guerra.

⁵¹ Cazzato (1996: 119) afirma: “[L]a inexistencia de agentes formales de control social en las relaciones interclánicas está, efectivamente, vinculada a la ausencia de una estructura política vertical o central. En efecto, el cumplimiento del orden normativo guajiro no requiere de instituciones formalmente establecidas, como tampoco de la utilización de agentes u organismos coaccionadores (Policía, jueces, Estado, etc) [sic.], debido a que la norma consuetudinaria del respeto opera como un modo de proceder alternativo de convivencia en dicha etnia”.

Las formas en que los grupos wayuu enfrentaron tanto al medio como a las configuraciones que históricamente se fueron perfilando sobre el contacto e interacción con otros grupos en la península de la Guajira se puede ofrecer como un punto de reflexión para pensar las formas de relación que enfrentó el grupo en el siglo XX y cómo las enfrentan en la actualidad. En esta dirección, esta investigación propone analizar estas dinámicas de interacción en ámbitos específicos como las conformaciones familiares y de manera paralela dilucidar si la norma wayuu mantiene vigencia y de qué manera.

El dato historiográfico aquí expuesto, por lo tanto, proporciona una visión panorámica de cómo el grupo indígena wayuu ha habitado la península de La Guajira, a continuación se presentan las condiciones particulares del poblamiento de la Baja Guajira y en particular el del municipio de Barrancas, donde se sitúa en asentamiento indígena La Granjita.

BARRANCAS Y LA MINA DE CARBÓN EL CERREJÓN

- *Minería, migración y territorio*

A finales del siglo XIX fue descubierto el potencial salino y carbonífero de La Guajira, hecho que estimuló la concesión de explotación de las salinas de Chimare y Manaure⁵² y posteriormente del carbón en la Baja Guajira. Las primeras observaciones de John May en 1894 en esta región establecieron la presencia de carbón mineral en gran cantidad y de buena calidad, así mismo el descubrimiento del mismo en la superficie del suelo lo llevó a presentar la consideración de su explotación para superar las acciones extractivas de otros países del mundo. La explotación del carbón, según May podría favorecer a Colombia “y elevarla al rango de la república más rica e importante de Suramérica” (De la Pedraja, 1981: 353), sin embargo la inversión nacional resultaba costosa, de partida

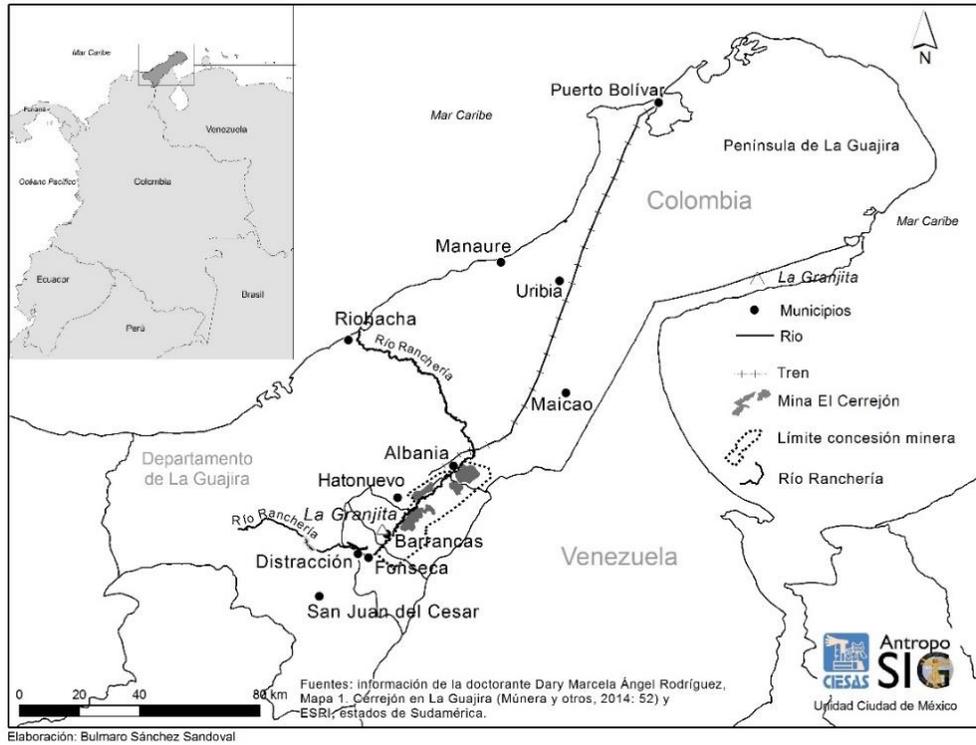
⁵² Por entonces, el mercado de la sal impulsó la economía del estado del Magdalena y se empleó mano de obra indígena para su extracción; sin embargo, la sal era objeto de prácticas contrabandistas, por lo que, a pesar de la gran producción, los precios no resultaron tan favorables para los residentes de La Guajira y se ingresaba ilícitamente sal desde Curazao, Aruba y Venezuela, esto en virtud de que los dueños de ganado necesitaban proveerse de grandes cantidades de sal para el mismo. En la actualidad las salinas marítimas de Manaure se consideran las más grandes del país y desde 2014 están a cargo de un operador privado (Big Group Salinas SAS).

existía la necesidad de construir un ferrocarril, hecho que no era viable contemplar para aquel entonces, por lo que se requería la inversión extranjera para el efecto.

Los estudios exploratorios de carbón en el municipio de Barrancas iniciaron a comienzos de siglo XX. En 1940, se realizaron las primeras perforaciones y se tomaron las primeras muestras de calidad del carbón, en 1950 se comenzó a extraer el carbón de manera artesanal y en esa misma década, en 1955, a través de análisis geológicos se calcularon las reservas del mineral en tres zonas: sur, centro y norte. Con los resultados de estos estudios se estableció para la zona centro la reserva de más de 248 millones de toneladas (García, 2015). La década de los sesenta inició con las misiones de explotación, una modificación a las leyes colombianas sobre la legislación minera y la creación estatal de Cerrejón Carbonera S.A. Para la década de los setenta se avizoró una gran fuente de divisas surgidas de la explotación y la posibilidad de canalizar agua desde el río Ranchería a casi toda la Baja Guajira.

Entradas las décadas de los setenta y los ochenta La Guajira se abrió a la exploración y explotación del carbón, diversas empresas internacionales, asociaciones y multinacionales obtuvieron concesiones, firmaron contratos y otras hasta entablaron pleitos con el gobierno colombiano en materia de divisas, maquinaria y fletes, amén de las huelgas de trabajadores con los consorcios. En los noventa, el ministerio de medio ambiente alertó sobre los daños ambientales y a la salud de las comunidades aledañas, pero esto no impidió que en 1995 se firmara el contrato entre Carbones Colombianos - Carbocol- y Glencore; para el nuevo milenio se unieron Anglo American y BHP Billiton. Desde Carbocol, pasando por Intercor-Carbocol hasta el actual El Cerrejón, éstas son las diferentes apelaciones con las que se le ha conocido a esta intervención minera, desde su creación como empresa estatal hasta su privatización.

Mapa 2. Ubicación de la mina El Cerrejón y del municipio de Barrancas



Los efectos de la concesión minera El Cerrejón se pueden agrupar en tres grandes dimensiones, las que atañen al medio ambiente, las de influencia social y cultural, y las de orden político y económico; todas ellas articuladas entre sí por la transversalidad del factor económico que es la base de la política extractivista en el país.

Del primer grupo de efectos, los correspondientes a la tierra y el agua son los más sobresalientes, pues la instalación y apertura de una mina de carbón de tales dimensiones en Barrancas obligó el desalojo y reubicación de diversas comunidades asentadas en el tramo de explotación, inicialmente, entre ellas se cuentan poblaciones mestizas, afrocolombianas e indígenas wayuu. Cabrera y Fierro (2013) afirman, sobre estos últimos, que por lo menos 7.000 indígenas wayuu han sido reasentados para dar paso a la expansión minera en toda la Baja Guajira. La apropiación del territorio y de sus recursos naturales constituye una acción de los efectos de la denominada “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004), pues la expulsión de los habitantes del territorio por medio de acciones legales estatales, preparó la arena necesaria para que la empresa

transnacional se apropiara de él y lo explotara⁵³. El planteamiento de la política desarrollista, motor de esta empresa y de la estatal, promovieron la venta de tierras, el desalojo de las mismas y su subsecuente explotación en el marco de una valoración del bien común nacional sobre los intereses particulares de las comunidades humanas que habitaban allí⁵⁴.

Apunta David Harvey (2004 [2005]) que los procesos de acumulación por desposesión incluyen:

“La mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal, etc.- en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito. El estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad, juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos” (Harvey (2004 [2005]: 109).

Ejemplo de este proceso es el caso de los derechos de propiedad de la tierra como sucede con diversos asentamientos indígenas que se fueron construyendo alrededor del casco urbano del municipio: El Lorenzo, María Bernarda, Las Delicias, El Cerezo, La Granja, entre otros, que en sus comienzos se organizaron como rancherías⁵⁵, esto es, como agrupaciones de casas de barro tradicionales indígenas (por oposición a las viviendas de ladrillo -o material-) en las que viven los miembros de un mismo clan y se comparten espacios como el fogón y la enramada, y que posteriormente, por derogación de los títulos de la tierra colectivos (década de los noventa y dos mil), encararon la

⁵³ David Harvey (2004 [2005]) sostiene que denominar “acumulación primitiva” u “originaria” (propuesta por Marx, 1867) a un proceso en curso resulta desacertado y que por esta razón opta por la de “acumulación por desposesión”, mecanismo éste que corresponde a una ampliación o expansión geográfica de empresas transnacionales como causa de la sobreacumulación de capital en un contexto de competencia de mercados. La acumulación por desposesión se desarrolla generalmente por la inversión en países que no sólo proveen infraestructura o recursos naturales para su explotación, sino que aportan también mano de obra.

⁵⁴ Ni la Loma ni la Granjita enfrentan directamente este despojo territorial directo, pues el área de influencia de la mina –en cuanto terreno de excavación y de funcionamiento- se encuentra más al norte. Los efectos sobre el territorio son evidentes en la creciente urbanización que “absorbe” los asentamientos indígenas y la consecuente titulación individual de la tierra que permite que la interacción con la sociedad arijuña se haya intensificado por la convivencia más cercana.

⁵⁵ La denominación “ranchería” se encuentra ya en los documentos de los frailes capuchinos del siglo XVIII no sólo para referir este tipo de locación –habitación- compartida, sino para referir la ubicación de las parcialidades (políticas) de la época. Sobre el tema de la ranchería se volverá en el capítulo cinco.

privatización de la tierra, ello implicó el paso a la propiedad individual y al trazado reticular del espacio a manera de barrios mestizos.

Aunque la comunidad de La Granjita insistió para que se le concediera la figura legal como resguardo indígena, esta petición fue rechazada en diversas oportunidades, según Incoder⁵⁶ por su cercanía al casco urbano. Los líderes -o cabildos- de la comunidad reconocieron en su momento que el rechazo a su solicitud estribaba en que con la expansión de las exploraciones en la zona sur de la mina, el Estado colombiano no podía seguir “regalando” la tierra a los indígenas, puesto que con la figura de resguardo le sería más difícil la exploración y explotación del suelo. Actualmente La Granjita, localidad en la que se realiza esta investigación, es un asentamiento indígena anexo al municipio en calidad de barrio.

El resguardo indígena corresponde a la figura legal establecida desde la Colonia⁵⁷ y reconocida en la Constitución Política de la República de Colombia de 1991 sobre la propiedad de la tierra y las consecuentes prácticas de autonomía y autodeterminación por parte de las comunidades indígenas dentro de ésta. El Ministerio del Interior expresa:

“Los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas a favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Los resguardos indígenas son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio. (Artículo 21, Decreto 2164 de 1995)” (MININTERIOR, 2013).

Si bien en las instancias constitucionales se declara la autonomía del territorio, los resguardos dependen de las administraciones municipales a los cuales se encuentran adscritos, por lo tanto la autodeterminación y la autonomía son parciales y están sujetas a las dependencias estatales. Por ejemplo, cuando se habla de la explotación de los recursos naturales prima el bien nacional sobre el particular, y aunque se dediquen esfuerzos enormes por parte del Estado o de las empresas de inversión para realizar las consultas previas en las que las comunidades indígenas hacen uso de su

⁵⁶ Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, entidad pública liquidada en 2015.

⁵⁷ Los resguardos surgen en esta época con la Cédula del Prado (1591) a partir de la adjudicación legal de territorios a congregaciones de población indígena numerosa con el objetivo de ser habitados y cultivados con fines tributarios (Bonnett, 2001).

autodeterminación y dispongan colectivamente de una aprobación, poco a poco se ha venido interviniendo para que se logre la expropiación de la tierra y el desalojo y reubicación de sus residentes. Sin embargo, esta figura legal representa una especie de protección a los pueblos indígenas para mínimamente ser consultados y no ser expulsados como sucede cuando los territorios se declaran baldíos o cuando la propiedad de la tierra es privada⁵⁸.

No toda la población indígena wayuu del departamento de la Guajira reside en resguardos. Barrancas es un municipio extendido sobre la ribera del río Ranchería (ver mapa 2), uno de los mayores afluentes de la península de La Guajira y cuenta con una población total de 33.849 personas. La población indígena está alrededor de 7.755 residentes tanto en resguardos como en asentamientos (Censo del municipio, 2015)⁵⁹. Las mujeres representan EL 49.9% de la población frente a un 50.1% de población masculina (DANE, 2005). En Barrancas existen seis resguardos legalmente constituidos: La Meseta, Provincial, Trupío Gacho, Cerrodeco, San Francisco y Nuevo Espinal⁶⁰, el resto de la población reside en “asentamientos indígenas”⁶¹ que para asuntos legales y administrativos son agregados como barrios del municipio⁶². Estos asentamientos se caracterizan por la propiedad individual de la tierra y por el trazado reticular (división urbana en calles y carreras).

Esta distinción entre asentamiento y resguardo es importante toda vez que en términos legales los asentamientos indígenas tienen mayor dependencia administrativa del municipio que los resguardos, sin embargo ambos tipos de asentamiento presentan una

⁵⁸ Aunque no siempre se lleva a cabo este proceso de consulta previa o cuando se realiza se presenta de manera desigual según sean considerados los residentes de la zona como indígenas, afrocolombianos o campesinos, existen propuestas como la que reseña el CINEP –Centro de Investigación y Educación Popular- en el Programa para la Paz- en las que se recurre a una perspectiva intercultural de consulta autónoma; éste es el caso del resguardo de Provincial en el sur de La Guajira (Archila y otros, 2015).

⁵⁹ Este dato fue ofrecido en entrevistas por funcionarios de la alcaldía de Barrancas; sin embargo, los datos del DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística) difieren, la población indígena del municipio era de 8.450 (32.6%) habitantes para 2005 y en lugar de proyectarse un descenso se proyectaba un aumento de la población en diez años.

⁶⁰ En enero de 2018 Nuevo Espinal se sumó como sexto resguardo indígena del municipio. El asentamiento de Tamaquito II está en trámite para constituirse también como resguardo (comunicación directa con los funcionarios de la alcaldía del municipio).

⁶¹ Esta categoría es empleada por los funcionarios de la alcaldía municipal para designar los lugares en los que residen congregaciones de población indígena predominante o exclusivamente (comunicación personal con el delegado del programa “Familias en acción” del municipio de Barrancas, 2017).

⁶² Los asentamientos indígenas como barrios son: La Granja, La Granjita, El Cerezo, El Lorenzo, Tamaquito I, Tamaquito II, Campoalegre, Madre Bernarda, Barrancón, Las Delicias y La Peña.

organización jerárquica en la que existe un líder o cabildo y un suplente que son electos por la comunidad y toman posesión de los cargos en la alcaldía. Una de las consecuencias de la concesión minera ha sido la organización política para elegir y nombrar representantes que funjan como interlocutores con las entidades estatales. Este tipo de acción política es una forma impuesta de representación, dado que es una vía para facilitarle al Estado las acciones de consulta previa y la penetración de la política pública⁶³.

Otro aspecto importante parte del proceso de acumulación por desposesión es el de la contratación de mano de obra local y foránea por parte de la transnacional minera. Entre 1970 y 1980 los defensores de los primeros contratos para la exploración y explotación del carbón en la Baja Guajira, entes estatales principalmente, adujeron la apertura económica del departamento también en lo concerniente al aumento de empleos, puesto que estaba proyectado que se entrenaría y contrataría a los guajiros no sólo para la construcción de la obra, el ferrocarril y el puerto, sino también en las etapas posteriores de extracción. Así fue en parte, muchos guajiros enfilaron el trabajo asalariado en la mina, sin embargo, la contratación masiva implicaba el enganche de personal calificado y la convocatoria se dirigió a hombres jóvenes y en su mayoría solteros porque así lo requería el proyecto (Intercor-Integral, 1981)⁶⁴. Los trabajadores llegaron desde diferentes puntos de la geografía colombiana, especialmente del interior y de la zona caribe. A estos nuevos trabajadores la mina les construyó alojamientos urbanizados aislados y cerrados con todos los servicios públicos (un ejemplo de ello es la Ciudadela El Cerrejón ubicada dentro de los territorios de la Mina) y a los antiguos los mantuvo en campamentos

⁶³ Claro está que no puede desconocerse la conformación de colectivos políticos en todo el sur de La Guajira que, en defensa de las acciones gubernamentales a favor del extractivismo, han generado un contrapeso a la política pública sobre la titulación de tierras y el acceso a sus recursos naturales, así como a las que corresponden a las necesidades básicas de salud, educación y de defensa de la cultura indígena (ONIC, ASIGUASU, Mayabangloma, entre otras). En este punto también resulta importante resaltar el papel de los “feminismos territoriales” (Ulloa, 2016, 2018) de la Baja Guajira, como es el caso de Fuerzas de Mujeres Wayuu que se enfoca en la defensa del territorio, el cuerpo y la naturaleza, con oposición a las prácticas extractivistas mineras de la región.

⁶⁴ El DANE en la Encuesta continua de hogares de 2005 reporta que las dos actividades económicas predominantes del departamento para esta década son el sector de servicios generales (29.7%) y el sector comercio (34.2%). La minería no constituye una fuente importante de empleo para los habitantes de La Guajira (2.9%). En la actualidad, Guillermo Rudas (2015) expone que al comparar el sector minero-energético que participa del 60% del PIB, con el agropecuario que corresponde apenas al 4% de participación del mismo, resulta que paradójicamente el segundo ofrece más empleos que el primero. El sector minero, concluye Rudas, no es creador de empleo; sin mencionar el tema de regalías que resulta un pésimo negocio para del departamento y la nación.

transitorios (García, 2015), ya luego vino la creación del municipio de Albania, en el año 2000, en la zona norte del Cerrejón que albergó a más trabajadores⁶⁵.

Dentro de las actividades de contratación se evidencian dos tendencias: una contratación de habitantes locales, esto es, mano de obra no calificada para las primeras fases de construcción de la infraestructura, despeje de áreas, demarcación de caminos, etc., y una segunda en la que se requería conocimiento experto (técnico y profesional). Estas demandas obligaron la contratación de un contingente laboral de mano de obra calificada externo⁶⁶. En la actualidad, la población local del sur de La Guajira contratada por la mina, tanto mestiza como wayuu, que no cuenta con los niveles de escolarización requeridos, ocupan generalmente los puestos de vigilancia, en caso de ser hombres, y de labores de limpieza y aseo, en caso de ser mujeres.

El desempleo en la región es un problema tanto para los hombres como para las mujeres, por ello la alta dedicación a las actividades laborales no formales (de la población entrevistada, sólo una mujer cuenta con trabajo asalariado y muchas de las conformaciones familiares de jefatura femenina y masculina se sostienen de las prácticas de la informalidad y dos de las conformaciones con jefatura masculina se sostienen del trabajo asalariado de los hombres en la mina). Adicionalmente, el flujo de migrantes venezolanos ha contribuido a la escasez de empleo, puesto que se ha ampliado la oferta de trabajadores en el sector informal (construcción, mototaxismo, venta de alimentos, venta de combustible, prostitución, aseo, entre otras actividades del sector servicios) y los salarios han descendido al punto de que en la actualidad la población proveniente de Venezuela -conocidos localmente como ‘maracuchos’ o ‘chamos’- trabajan por menos dinero que los colombianos⁶⁷. De este modo, varios de los hombres de La Granjita se

⁶⁵ En este punto, resulta necesario advertir que los datos censales dan cuenta de un incremento poblacional notable en el departamento (249.537 en 1973; 299.995 en 1985; y 433.361 en 1993, DANE), sin embargo, estos datos no discriminan poblaciones residentes y ocasionales, aparte de ello no cuentan que La Guajira recibió población masculina por prelación y que muchos colombianos se dirigieron hacia Venezuela en estos flujos de migración en virtud de la bonanza petrolera, así como a las zonas del interior del país que ofrecían empleo en los sectores agrícolas y de servicios como la construcción.

⁶⁶ No se debe desconocer la tendencia a la subcontratación actual que es materia de debate por parte del grupo sindical de la Mina.

⁶⁷ Según el DANE, el aumento del empleo informal en el Departamento de la Guajira, entre enero y marzo de 2018, se situó en el 64,5%; y según el Ministerio de Relaciones Exteriores, el flujo venezolano a Colombia aumentó para el año 2017 en 600% y el paso por la Guajira en Paraguachón recibió más o menos el 19% de esta migración. Para julio de 2018, la misma entidad destacó que la cifra de migrantes venezolanos en el país estaba alrededor de los 870.000, entre regulares, en proceso de regularización e irregulares. De este modo, “de los 870 mil venezolanos radicados en

encuentran de brazos cruzados ante la nula contratación y las mujeres encuentran forma de sostenerse exclusivamente con la venta de alimentos cocidos y de artesanías -los tejidos-. Este dato de la movilidad de hombres resulta importante para esta investigación por cuanto opera como una de las principales causas del contacto inter-étnico en el “corredor minero”, desde el municipio de Distracción, pasando por Fonseca, Barrancas, Hatonuevo y Albania (ver mapa 2).

Ahora bien, en cuanto a los procesos de co-residencia con los miembros de la sociedad mestiza, los moradores wayuu de La Granjita consideran que los mismos indígenas han sido los responsables de esta cercanía y de sus consecuencias como la “pérdida” de la “costumbre” o de la “cultura”, puesto que con la venta de terrenos del asentamiento indígena se ha abierto la puerta para que los mestizos o arijunas compren tierras, edifiquen sus viviendas y moren allí junto a ellos. La privatización de la tierra y lo que conlleva la titulación de propiedad individual de la misma ha sido el fenómeno que les ha permitido a los wayuu de La Granjita adquirir dinero ante la falta de empleo y de ingresos económicos, y ha propiciado un contacto más intenso y frecuente con la sociedad arijuna. El estudio de la relación entre la presencia de la mina y la población indígena de La Granjita se propone desde la dimensión de las conformaciones familiares⁶⁸. Problema éste que no ha sido analizado suficientemente como parte de los efectos colaterales de las economías extractivas, pues se han considerado las repercusiones en las transformaciones familiares en lo que atañe a la incorporación de miembros o familias completas de otras regiones o locales, como parte de la mano de obra para las empresas operadoras⁶⁹; sin embargo es escaso el tratamiento de la conformación familiar mixta o

Colombia, cerca del 24%, equivalente a un poco más de 204 mil personas, se encuentran en la ciudad de Bogotá. El departamento de La Guajira registra el segundo lugar, con más de 101 mil registros, mientras que en Norte de Santander se estima, estarían radicados, más de 98 mil ciudadanos venezolanos” (MINEXTERIOR, 2018), [énfasis mío].

⁶⁸ Propongo esta denominación por ser una forma lingüística neutra que procura cubrir las variantes de las formas en que las alianzas matrimoniales sostienen unidades sociales en las que puede o no haber filiación, esto es, en los que la relación filial en caso de haberla pueda no ser directa sino por cualquier relación de consanguinidad. Con ello establezco que por ejemplo la maternidad o la paternidad no son prácticas que atañen únicamente a la madre o padre biológicos, sino que puede ser un ejercicio de algún pariente con algún grado de parentesco social o biológico. En esta medida la conformación familiar abre la posibilidad de hablar de unidades más allá de las familias conyugales o nucleares y sus variantes en cuanto a miembros y prácticas por los mismos dispuestas en su interior.

⁶⁹ Respecto del caso latinoamericano, destaco el trabajo de Anthony Bebbington (2007) que reporta las transformaciones de las economías domésticas de dos sociedades locales campesinas, una en Perú y otra en Bolivia, y en el caso de Norteamérica el de Jessica Smith (2009) que ofrece un análisis de las relaciones de género de las familias trabajadoras de las minas de carbón en el noreste de Wyoming, un referente importante en la medida en que tal como señala Astrid Ulloa (2016), los estudios centrados en las mujeres o en las problematizaciones del género de las

inter-étnica en este tipo de transformaciones, aun más con el argumento etnográfico de la vida doméstica y las particularidades de las relaciones entre géneros.

Como afirma Astrid Ulloa (2016) existen dimensiones que no se problematizan dentro del cúmulo de consecuencias de los extractivismos, considero que dentro de ellos la transformación de las familias en su conformación, así como en su dinámica interior y su relación con los sectores públicos es susceptible de ser analizada como parte de un permanente “despojo cotidiano”, tal como señala la autora: “hay despojos cotidianos y apropiaciones de los extractivismos que tienen que ver con dinámicas diarias que muchas veces no son relacionados con éstos, pero que implican expropiaciones de modos de vida” (Ulloa, 2016: 131).

En el caso del sur de La Guajira, el establecimiento de familias se efectúa predominantemente entre hombres arijuna y mujeres wayuu, las uniones o alianzas matrimoniales de este tipo superan entre las mujeres entrevistadas a las uniones entre hombres wayuu y mujeres wayuu. Los hombres arijunas de estas conformaciones son o bien empleados de la mina o comerciantes o empleados de otros sectores que lucran de las actividades de prestaciones de servicios a los empleados de la mina o a los residentes del municipio. Estas formas de interacción entre indígenas y mestizos en el asentamiento se verán con detalle en los capítulos sucesivos, en ellos se presentan las modalidades de la co-habitación, de la convivencia y de la co-residencia. Por el momento baste decir que las formas que han adquirido las dinámicas de interacción familiar y de ocupación del mismo espacio han venido experimentando transformaciones desde su fundación (década de 1970) y ello es consecuencia de dos elementos: por un lado, los procesos de urbanización que han venido enfrentando los habitantes del asentamiento y, en segundo lugar, la convivencia y en algunos casos la co-residencia con la población mestiza en calidad de parientes.

La actividad extractivista en La Baja Guajira ha abierto el territorio no sólo a la recepción y acogida de la movilidad humana masculina de otras locaciones, sino que ésta ha implicado la implantación de relaciones sociales desiguales tanto inter-étnicas como de género, así como la configuración de un territorio intermedio no sólo desde las

trabajadoras de la minería son escasos (se pueden consultar al respecto las obras de Rodríguez y Rubiano, 2016; Yucuna, 2016 para la zona amazónica colombiana, y los documentos del Colectivo CASA (2013) para el caso boliviano).

percepciones de lo urbano, rural o no urbano, sino en términos de tejido social y prácticas culturales tanto wayuu como arijuna⁷⁰.

Las generalidades hasta aquí presentadas en cuanto al contexto social e histórico permiten no sólo entender elementos de la historicidad del grupo humano wayuu, sino más específicamente del grupo wayuu que reside en el asentamiento indígena La Granjita en el municipio de Barrancas en la Baja Guajira colombiana. Así mismo, este recuento permite conocer los acontecimientos locales y situar a sus habitantes como seres con historicidad, que más allá de considerarse amarrados a un tiempo pretérito disponen de esta 'carga' pasada para situarse en el presente y en su devenir. Afirma Turner (1974: 37): "we have to learn to think of societies as continuously '*flowing*', as a dangerous tide... that never stops or die..." (Debemos aprender a pensar las sociedades como si '*fluyeran*' constantemente, como una corriente peligrosa... que nunca para o muere [traducción propia])⁷¹.

Tanto los primeros residentes como los que han venido estableciéndose en la zona se relacionan e interactúan en diversas esferas. Para efectos de esta investigación lo que interesa son las relaciones de parentesco y las formas de conformar familia entre sí. Unas son las disposiciones por el derecho consuetudinario indígena y otras las formas arijunas para el efecto. Desde mi punto de vista el asunto medular es entender cómo se dan esas conformaciones y cuáles son los significados, valores y expectativas para quienes las conforman, especialmente para las mujeres indígenas puesto que son el grupo permanente en el asentamiento.

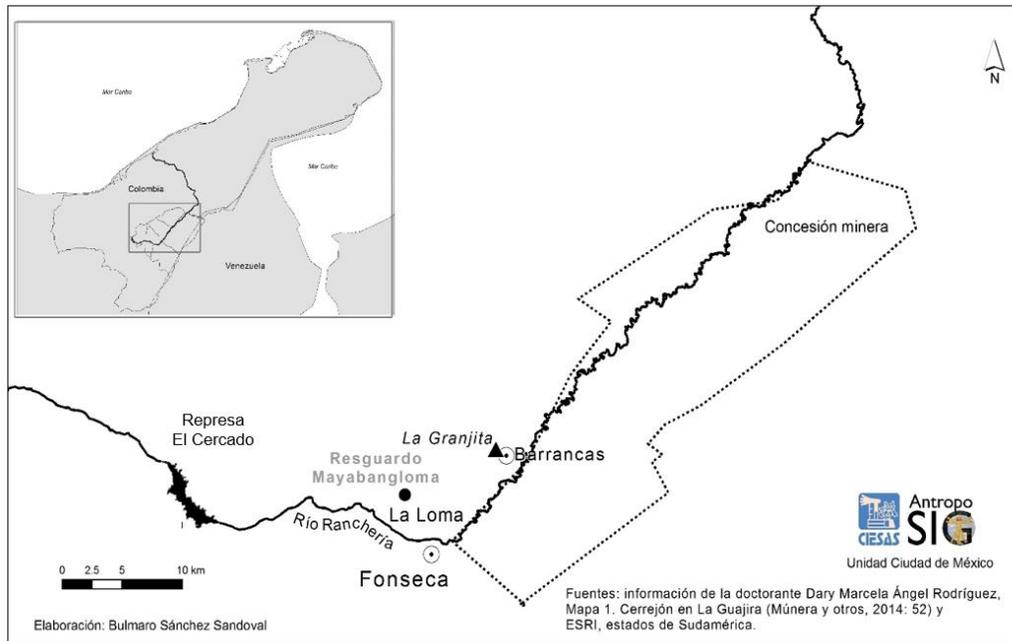
⁷⁰ Para el caso latinoamericano, pese a que México constituye un referente importante desde la antropología para el estudio de las relaciones interculturales e inter-étnicas (décadas de 1970 y 1980), se debe aclarar que los contextos de las concepciones sobre lo indígena, lo mestizo y el campesinado (Warman y otros, 1970; Bonfil Batalla, 1987; Aguirre Beltrán, 1953-1967) no se pueden equiparar al caso colombiano, pues el debate que nutrió la política de inclusión de las categorías étnicas con las de clase no fueron las mismas que se debatieron en el cono sur para la misma época ni para la actual. Para el caso mexicano, el campesinado como categoría social y étnica permitió el abordaje de dinámicas más complejas que las de las ciudadanías nacionales mexicanas, puesto que dejó ver en detalle las tensiones entre lo urbano y lo rural, la migración, los mercados, la devastación ecológica, la proletarización, entre otros (Warman, 1967 y en una producción más reciente: De la Peña, 1993, 2002; y Díaz Polanco, 2015). En Colombia la diferenciación racial y étnica ha ostentado un tratamiento diferente entre grupos indígenas, campesinos-mestizos y afrocolombianos (negritudes, mulatos, raizales, palenqueros, entre otros) que entrañan problemas de fondo para la aplicación de la política pública en materia de tierras y educación intercultural, por ejemplo. El debate es vigente en virtud de los procesos históricos y sociales que emanan de las políticas multiculturales de la Constitución Nacional de 1991, influenciada por los convenios de la OIT. Al respecto se pueden consultar los trabajos de Ng'weno (2013), Wade (1993, 1997, 2012), Restrepo (1997) y Hooker (2005). Sobre este problema de las identidades étnicas se volverá en el capítulo cinco.

⁷¹ La versión española de este capítulo se puede consultar en Ingrid Geist (2008 [2002]).

- *La Granjita y el agua*

El resguardo indígena wayuu Mayabangloma (o Mayamangloma) se ubica entre los municipios de Fonseca y Barrancas en el Departamento de La Guajira (ver mapa 3).

Mapa 3. Ubicación del resguardo de Mayabangloma y del asentamiento indígena La Granjita



El resguardo se divide en tres sectores: Mangañita (o Bangañita), La Gloria y La Loma, este último es el lugar de procedencia de los primeros moradores del asentamiento indígena La Granjita de Barrancas y al que todavía aluden para hablar de las conexiones familiares y de parentela pasada y vigente. En las entrevistas realizadas, las mujeres fundadoras del asentamiento relataron que a finales de la década de los setenta, precisamente durante la bonanza marimbera⁷², una guerra entre clanes se desató allí y los hombres de los clanes Pushaina (epónimo asociado al cerdo de monte o saíno) y Gouriyú (epónimo asociado a la perdiz) se enfrentaron a cuatrerros en La Loma en defensa de sus rebaños. Tras una serie de enfrentamientos y de la muerte de varios de

⁷² Guerra (2013), en la historia del Río Ranchería, destaca este momento del *boom* marimbero (1972 y 1982) como uno de los hitos de la Baja Guajira por cuanto constituyó el inicio de una serie de invasiones al territorio wayuu en razón al cultivo y comercialización de la marihuana. Asegura que con esta práctica posteriormente se realizaron las primeras incursiones en los años ochenta de los primeros bloques de las FARC que en los noventa lograron consolidar dos frentes. La presencia de las AUC se presentó a inicios del nuevo milenio sobre el río pero con más presencia hacia las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta.

sus parientes, los hombres sobrevivientes se internaron en los montes de la sierra de la Baja Guajira (Montes de Oca, estribaciones de la Serranía del Perijá) y durante la estancia, escondidos, estos hombres se vincularon como jornaleros a las fincas de la sierra, cuidando animales o encargados de las siembras de guineo, yuca, café o marihuana; sus esposas e hijos quedaron solos en el resguardo y bajo la amenaza de sus 'enemigos'. A causa del conflicto, sobre todo por el miedo a perder más parientes, dos de las esposas de estos hombres decidieron huir con sus hijos, abandonaron La Loma, dejando sus casas y animales, y se trasladaron a las periferias del municipio de Barrancas a los territorios de sus parientes (propiedad de sus clanes). Atrás, en el monte quedaron sus maridos que luego los alcanzaron cuando las ofensas quedaron cobradas. La vida en La Granjita (inicialmente, El Cerrito) transcurrió de manera diferente, pues, según cuentan las fundadoras de la Granjita, la cercanía al municipio de Barrancas, más un caserío para aquella época, conllevó durante un largo tiempo la relativa cercanía al arroyo El Espino (afluente del Rancharía) que les brindó una subsistencia menos difícil en las épocas secas. Inmediatamente la construcción de las rancherías y las viviendas se organizó y los primeros "bajareques" aparecieron, construcciones éstas de barro, cardones o madera de dividivi y techo de palma de yotojoro, similares a los que tenían en La Loma, un fogón de leña afuera y una pequeña huerta cerca para el cultivo de maíz, frijol, auyama, melón y patilla. Las mujeres continuaron con el tejido de chinchorros y mochilas e iniciaron las prácticas de venta de leña para el abastecimiento de arroz, aceite, sal y azúcar, provenientes del contrabando con Venezuela, asimismo algunos hombres continuaron trabajando como jornaleros y otros se dedicaron al corte de madera en los montes.

La Granjita se ha expandido conforme el municipio también lo ha hecho a causa de la actividad minera de la región. El desplazamiento de La Loma a La Granjita representa un momento de ruptura para las primeras generaciones, si bien la residencia próxima al casco urbano les facilitó el acceso a las fuentes de agua para autoabastecerse, la cercanía y convivencia con la población mestiza adquirió nuevos matices que generaron formas particulares de relación, amén de las implicaciones que tuvo y ha tenido ser administrativamente un barrio o un asentamiento indígena anexado al municipio.

La población de La Granjita se halla distribuida en 75 viviendas, 70 wayuu y 5 arijuna, con un estimado de 400 personas de cuatro clanes indígenas predominantemente: Pushaina, Gouriyú, Ipuana y Uriana (residen allí algunos Epieyú en menor proporción). En general, los miembros de estos clanes residen en calidad de propietarios. Este trabajo se enfocó predominantemente en las mujeres de los dos primeros clanes por encontrarse allí las generaciones de las fundadoras del asentamiento y por ser los clanes con mayor número de miembros (más de la mitad de la población total).

La historia local (desde 1970 hasta la actualidad) da cuenta de los momentos más importantes en cuanto a un elemento: la transición de la vida de ranchería (o rural) a una localidad con rasgos de urbanización o semi-urbana, por causa de la violencia armada entre clanes. Estas transiciones del espacio son susceptibles de ser reunidas en cuatro instancias: las viviendas, los cementerios, el vecindario y el acceso al agua, en esta última se considera, en consecuencia, el abandono de las prácticas agrícolas y de pastoreo. A continuación, me ocupo del agua, por cuanto las tres primeras serán tema de análisis en el quinto capítulo en articulación con la experiencia del parentesco.

Resulta importante mencionar, en este punto, que a partir de la concesión minera, la relación de La Granjita con el Estado se puede entender desde la distinción entre las figuras de resguardo y asentamiento, hecho que ha implicado la diferencia tanto en la titulación de la tierra (la propiedad colectiva o privada, como ya se mencionó), así como las formas de vida que deben adoptar los habitantes indígenas de estos territorios al ser parte del municipio como barrios semi-urbanos que no tienen acceso a los servicios públicos, como el agua.

La falta de agua en La Guajira es un problema bastante conocido y reconocido, no sólo por las condiciones geográficas de la zona (algunas más desérticas que otras), sino porque las pocas fuentes hídricas se han secado o El Cerrejón las ha desviado para su autoabastecimiento. Durante los años setenta, época de la fundación de La Granjita, las mujeres cuentan de mejores condiciones en cuanto a la cercanía a fuentes acuíferas, sin embargo esta situación desmejoró desde que se secó el arroyo más cercano. Tanto en la Loma como en La Granjita se han visto obligadas a buscar el agua y los precios se han elevado, hecho que ha conllevado dificultades para la alimentación y el aseo, así como

para las labores de agricultura y la cría de animales, chivos, ovejoes y pollos especialmente.



Fotografía 1. DoñaG alimentando las gallinas en La Loma, resguardo de Mayabangloma⁷³.

Las técnicas de búsqueda y acopio de agua se han visto poco transformadas con el tiempo, pues incluso en la actualidad, los residentes de la Granjita cuentan con una reserva considerable de “porros” o galones de almacenamiento del líquido (entre ocho y diez) para llenarlos en el río o en la planta de tratamiento del municipio. Aunque ya no se realizan los trayectos con burros, se recurre a los “tocos” (mototaxis) para dicha movilidad. El testimonio de DoñaA, una de las fundadoras de La Granjita es el siguiente⁷⁴:

“DoñaA: ¿a dónde cogíanos⁷⁵, Marcela, nosotros agua? Con latas, porque tú sabéis que la manteca antes venía en...

DM⁷⁶: en unos...

DoñaA: una lata

DM: grande como galones, así

DoñaA: así como eso, como unos tobos [recipientes para líquidos] pero de lata, bueno, de esas latas, lavaba yo esas latas y buscábanos agua, las peladas [las niñas o hijas] iban encima [señala su cabeza] porque ni...

DM: ¿ni burro?

DoñaA: las peladas no, pero después trajeron la burra, con esa burrita buscábanos el agua...”

DoñaA (G1) prosigue:

⁷³ Todas las fotografías del documento son de mi autoría.

⁷⁴ Los discursos que se presentan en este apartado tienen como objetivo servir como testimonios sobre el contexto local, por ello no son analizados desde la perspectiva del análisis del discurso. En el capítulo cuatro se presentan los análisis correspondientes a este problema del agua y su relación con la vivencia del parentesco.

⁷⁵ Se mantiene la variedad lingüística vernácula en la transcripción.

⁷⁶ En los fragmentos de las entrevistas la forma DM hace referencia a mí.

“DoñaA: ¿el agua? Agua no había desde que llegamos, ¿no le digo que buscábanos agua pa’llá pa’l centro?, allá era que había agua, había una señora que, bueno, eso, era una señora que parecía que fuera familia de uno y ella se hizo amistad con Sx., con él y allá buscábanos el agua y ella me compraba la leña y traíanos el agua de una vez de donde ella y cuando íbanos a lavar, nosotros íbanos pa’l río, ahí está El Espino, ahí lavábanos, traíanos la ropa limpia de allá.”

En relación con los usos del agua se puede encontrar que:

“DM: ¿y usted no siembra acá?

DoñaA: no sembramos porque no tenemos esto encerrado

DM: ¿le tocaría encerrar todo esto?

DoñaA: sí

DonSx [marido de DoñaA]: Sí, ¿y el agua?

DM: ay el agua... [...]

DoñaA: también tenía unos guineos [plátanos] que estaban así uff con la hojita ya abierta y yo contenta y hubo unos chivos que se metieron y se lo comieron y lo rascaron y nooo me dio rabia y tan caro que está el agua pa’ estar echándosela a las matas. No volví a sembrar más na’.”

Ante la opción de tener animales, sembrar o usar el agua para fines domésticos como aseo, limpieza y cocina, los habitantes de La Granjita prefieren dejar de sembrar. Los chivos u ovejos se siguen criando en rebaños pequeños, puesto que son vistos como el poder adquisitivo de la familia y a ellos se asocia el prestigio ante la comunidad. Únicamente tres mujeres mayores del asentamiento poseen chivos, las otras de su generación ya no los crían porque los han entregado en pagos de novias o por ofensas o se los han robado y las mujeres más jóvenes tampoco, estas últimas porque no pueden ni quieren dedicarse a las actividades de pastoreo que demandan estos animales.

Sobre la escasez del agua Jh, una de las mujeres más jóvenes, manifiesta la posibilidad de trasladarse hacia el centro del municipio, donde el abastecimiento de agua es permanente:

“DM: ¿para dónde se iría?

Jh: mmmmm no para donde, no, prácticamente aquí mismo en Barrancas, lo único para donde haiga más agua para ver si le puedo mandar a mi mamá porque es que yo veo mucho la necesidad aquí, yo veo mucho esa necesidad, Marcela, yo no le he comentado a mi mami que yo pienso irme ay porque sé que le va a dar duro [...]. Lo único que yo busco es el acomodo, Marcela, porque yo necesito el agua pa’ muchas cosas, para cocinar, para lavar, a veces... para bañarme y a veces mire yo tengo que buscar de dónde no, de donde pueda buscar el agua para yo bañarme, bañar a la niña, a veces la plata, no tenemos a veces para pagar los tanques de agua y ahora sin ayuda de él [exmarido] también me queda pesado”

De esta manera se hace evidente el hecho de que a pesar de que el casco urbano del municipio se haya extendido y cobijado a estos asentamientos indígenas, la presencia efectiva de la municipalidad en relación con el acceso a servicios públicos como el agua no esté igualitaria ni equitativamente distribuidos.

Los haceres con el agua:



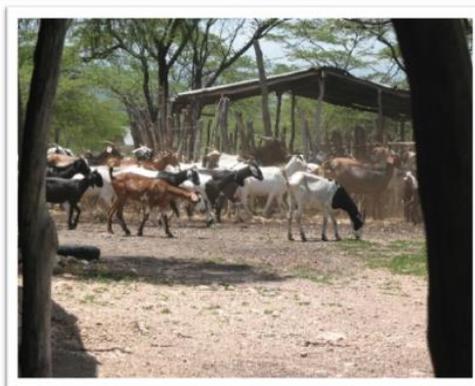
Fotografías 2 y 3. En la primera fotografía Ad está esperando con los 'porros' listos al mototaxi que los llenará en la planta de agua. En la segunda Jh está bañando a su recién nacida en una 'ponchera' (balde o cubeta).



Fotografías 4 y 5. En la primera fotografía Av está lavando la ropa en la 'ponchera', para el efecto también tiene una pequeña lavadora en la que remoja la ropa más sucia, a pesar de que las casas tienen construido un lavadero en la mayoría de las viviendas éste ha sido cancelado porque no hay suministro de agua. En la segunda fotografía se observa el sitio en el que se lavan los utensilios de cocina -o chismes- en una 'ponchera' y a la izquierda el tanque de depósito de agua donado por la Fundación Cerrejón.



Fotografías 6 y 7. Cocción de los alimentos. La primera fotografía muestra a Ma en la cocina de la casa de bahareque, esto es, en el fogón, allí se ha acondicionado una mesa para preparar los alimentos y lavar la loza. La segunda fotografía muestra a DoñaN y a DoñaG preparando los alimentos en la cocina de La Loma, en este caso la cocina es un espacio cerrado y afuera se acondiciona otro fogón al aire libre. A la izquierda se encuentra DoñaN lavando los platos y a la derecha se observa la estufa sobre una base de madera y cal y a DoñaG de espalda.



Fotografías 8, 9 y 10. En la primera fotografía se observa el rebaño de DoñaA, no está completo, pues ella tiene alrededor de 25 ovejos *-aner-* y cabras *-kaura-*. En la fotografía 9 se observan los ovejos de DoñaN, a la derecha se observa el corral construido con los puntales de madera. En la fotografía 10 se observa el hato de DoñaM, que llega a agrupar más de cien animales. Cada ovejo bebe alrededor de cinco litros de agua diariamente, de aquí que quienes tienen menos posibilidad económica opten por no tener o por tener pocos animales.

Sobre las prácticas agrícolas se puede observar que las mujeres fundadoras del asentamiento mantienen pequeñas huertas de productos de consumo del hogar y hierbas medicinales. En el resto de las viviendas no hay más que uno que otro árbol de mamoncillo o limón, pero se siembran por su frondosidad para resguardarse del sol.



Fotografías 11 y 12. Parte del huerto de DoñaN a la izquierda, bastante pequeño por la escasez de agua, y a la derecha el huerto de DoñaE, la cabildo del asentamiento, a su casa llega el agua por medio de una manguera aunque de manera intermitente. Es la única casa del asentamiento que tiene el servicio y por ello puede tener un huerto. Se puede establecer una relación asimétrica del poder que se traduce en la inequidad en el acceso al agua.

En general, en La Granjita se vive la escasez del agua y se considera costoso el abastecimiento de la misma. De hecho uno de los tanques donados por la fundación Cerrejón tiene capacidad de unos 1.000 litros (como el que se observa en las fotografías 5 y 8), esto es, más o menos 50 porros de agua. Para llenarlo deben pagar al carrotanque entre diez mil y quince mil pesos colombianos⁷⁷, si deciden autoabastecerse por medio de los porros pagan casi lo mismo porque por cada viaje a la planta un mototaxi cobra tres mil pesos y en el vehículo caben diez porros únicamente; llenar el tanque equivale a cinco viajes. Ahora bien ¿para cuántos días alcanzan 10 litros? Ello depende de la cantidad de personas que utilizan agua del tanque y como no todas las familias se abastecen al mismo tiempo, quien tiene comparte con quienes le comparten también y no sólo agua, sino alimentos, actividades y servicios.

En detalle, un porro de veinte litros es la cantidad de agua con la que se baña una persona aproximadamente dos veces al día, esto por causa de las altas temperaturas -entre 30 y 35° aproximadamente-, la arena que se levanta con la brisa y los trabajos que realizan algunas personas diariamente (en construcción, corte de leña en los montes, conducción

⁷⁷ Entre 75 a 100 pesos mexicanos -MXN- (1 MXN = 159 pesos colombianos -COP-).

de transporte público, cocina, venta de alimentos, entre otros), si a esto se suma la cocción de alimentos (el agua de consumo en preparaciones para beber -jugos, hielo, helados -bolis-, preparación de sopas, arroces y guisados, la limpieza de los utensilios de cocina y el lavado de los alimentos), el lavado de ropa que por lo menos se realiza una vez por semana, quienes tienen chivos deben también suministrarles agua por la mañana y por la tarde (para cinco chivos bastan dos porros diarios) y para quienes tienen entre 15 y 20 como DoñaA, se necesita un poco más de agua, así se tiene un consumo que varía de vivienda a vivienda. Por ejemplo, en la casa donde tuve la oportunidad de vivir, y con la familia con la que tuve la oportunidad de compartir, se contaban seis miembros, cinco hijos y la madre, pero su hermana también se abastecía del tanque cuando no tenía agua o dinero para comprarla, en aquella vivienda vivían cuatro personas, tres hijos y la madre; por lo tanto en total podrían ser nueve personas que como cálculo mínimo para aseo personal consumen poco menos de doscientos litros diarios de agua. Un tanque en estas condiciones de consumo alcanza para tres a cuatro días, a veces seis si no lavan la ropa ni asean la casa. En un mes se paga entonces por lo menos setenta y cinco mil pesos⁷⁸, que resulta costoso si se tiene en cuenta que este mismo valor es el que corresponde al precio mensual de renta por una casa en el mismo asentamiento.

Como se mencionó, el viaje hasta la planta de agua se hace en mototaxi o en carro, algunas veces se opta por contratar un carrotanque que surte el agua directamente en los depósitos o tanques, este servicio tiene un alto costo, por ello se recurre a esta alternativa cuando no hay formas de autoabastecerse en la planta, bien porque no se tienen los porros, no hay quien lo haga o no hay agua en la planta ni en el río.

En el resguardo, el abastecimiento resulta diferente, en primer lugar no hay tanques de depósito de agua de plástico, no hay planta a la cual dirigirse para obtener el líquido, por lo que hay que caminar hacia uno de los ríos cercanos y llevar una moto o un burro para cargar el agua de vuelta, pero se puede optar por construir depósitos más grandes para el líquido, como por ejemplo en La Gloria:

⁷⁸ Aproximadamente 500 MXN.



Fotografía 13. Depósito de agua para consumo de la vivienda en La Gloria, resguardo de Mayabangloma. Cuando se creó el asentamiento de La Granjita, los hombres construyeron el pozo o jagüey que durante muchos años sirvió a la comunidad para la recolección de agua lluvia, porque según cuentan los residentes, antes llovía con más frecuencia y disponían de este pozo en las épocas de sequía. Sin embargo, ya nadie usa el agua del jagüey ni transitan mucho por ese lado, le llaman “Pozo’el diablo” al estar encantado por una *purowi*, es decir, una deidad malvada que habita sólo en los cuerpos de agua. Desde entonces la gente dejó de concurrir a este sitio y allí se encuentran sus aguas estancadas:

Fotografía 14. “Pozo del diablo”. Jagüey abandonado de La Granjita.



Durante la década de los noventa, el municipio construyó la cisterna en los terrenos de La Granjita para el almacenamiento de agua, pero no se utilizó por la insuficiencia del servicio de agua corriente; en la actualidad la construcción se halla abandonada en medio del monte de cardos y espinas.

La gente de La Granjita enfrenta la preocupación por el agua en la vida cotidiana, alrededor de su búsqueda se gestan relaciones sociales de parentesco y de vecindad, se

generan enfrentamientos por las relaciones asimétricas de poder que se producen por el acceso diferencial al agua y se proyectan las expectativas de los residentes: trasladarse o no, cultivar o no, tener animales o no, por ejemplo. El sentido que adquiere el agua sobrepasa la necesidad de adaptación al medio árido y seco, el agua se cuida, se conserva, no se desperdicia, simplemente porque materialmente de ella depende la subsistencia.

Cabe señalar que la desaparición de fuentes de agua, aunada al desvío de los afluentes del río Ranchería, ha hecho de la falta de agua una crisis que promete empeorar. Las causas no sólo estriban en las fuertes sequías que se registran por el cambio climático, sino porque tanto Cerrejón como las empresas de monocultivos (de palma de aceite) aprovechan y acaparan grandes cantidades de agua. Además porque los residentes de los municipios cercanos también se autoabastecen de ellos y porque también diferentes puntos de sus cauces se han vuelto si no sitios de lavaderos de carros y tanques de combustible, vertederos de desechos.

Existen dos proyectos importantes en la Baja Guajira con referencia a las “transformaciones territoriales” (Arboleda y Cuenca, 2015), evidentes en la restricción de acceso al agua. En primera instancia, se encuentra la construcción y funcionamiento de la represa El Cercado (2001), que recoge las aguas del río Ranchería e inicialmente estaba proyectada para el abastecimiento de nueve distritos de riego, los monocultivos de palma de aceite de la región y la actividad minera (ver mapa 3). En segunda instancia, estaba el Proyecto P500, que contemplaba la desviación del río Ranchería en algunos de sus tramos; este proyecto fue suspendido en 2012. En el marco de dicho proyecto se encuentra el proyecto P40 (2014) que contempla la ampliación de los tajos Oreganal, Tabaco y La Puente y con ello la desviación del arroyo Bruno, afluente del río Ranchería (CENSAT, 2019). El primer proyecto ha beneficiado casi con exclusividad a la concesión minera, mientras que a los habitantes de la región los ha puesto en una situación aun más precaria y vulnerable, por la restricción al agua, amén de la afectación de la biodiversidad y los ecosistemas. En el caso del segundo proyecto, existe ya la sentencia constitucional (SU-698 de 2017 y SU-698 de 2018) que declara la suspensión de la desviación del arroyo Bruno por la defensa del derecho al agua (CENSAT, 2019).

Con la promesa del carbón, la promesa del agua llegó a las comunidades, los municipios beneficiarios serían los del corredor minero desde Distracción hasta Albania, sin embargo, no ha habido irrigación del líquido, los argumentos, según conversaciones con las autoridades locales del municipio obedecen sobre todo a la precariedad de las redes de agua y alcantarillado y a la deficiencia en las plantas de agua de cada municipio. Expresa el delegado de la alcaldía de Barrancas:

“Está el elefante blanco⁷⁹ de la represa del Ranchería, no se abren las compuertas, no hay sistemas de acueducto, no hay una concesión para los municipios de Fonseca, Barrancas y Hatonuevo. No hay planes para el acueducto. Cada municipio tiene su planta de tratamiento, pero los dirigentes no sacan los recursos para hacer llegar el agua a las viviendas. Lo que falta son planes, no sólo está el río Ranchería, sino el agua subterránea”.

De este modo, el agua no es un problema sólo de Barrancas, señala el delegado, es un problema de toda La Guajira. Por lo tanto, pasará todavía mucho más tiempo para que la política pública lleve el agua a las viviendas de La Granjita que aunque devorada por el casco urbano la administración local la sigue manteniendo excluida del acceso al agua. La influencia de la mina sobre el asentamiento indígena La Granjita no es percibida por sus moradores como directa, puesto que tanto las explosiones como las nubes de polvo o la contaminación del agua y del aire no son percibidas como tal; sin embargo la desviación de arroyos para la creación de la represa El Cercado ha coadyuvado a la crisis hídrica en esta zona que ya no ofrece las condiciones para el mantenimiento de ganado ni para las prácticas agrícolas.

Los habitantes de La Granjita no reciben el servicio público de agua desde hace más de cinco años y deben autoabastecerse con dificultad. Éste es un vivo ejemplo de la privatización del agua, tal como lo confirma Diego Martínez (2016): “La Guajira refleja con mayor claridad los graves efectos de la minería sobre el agua, en principio, porque el agua ha sido sistemáticamente considerada únicamente como un recurso para actividades extractivas, desconociendo su importancia ambiental y social, y adicionalmente invisibilizando su relación con valores ancestrales y cosmovisiones” (Martínez, 2016: 74).

Los procesos de acumulación por desposesión (Harvey, 2004) han implicado que en este despojo de tierras, el acceso a las fuentes de agua haya quedado obstaculizado por la

⁷⁹ “Elefante blanco” es una expresión colombiana que hace referencia a una construcción sin conclusión.

normatividad de la propiedad privada y por la canalización (arroyos Tabaco, Cerrejón y Bruno) y desaparición de tramos acuíferos (Arboleda y Cuenca, 2015); hecho que no sólo afecta a la población ubicada en cercanías a la mina, sino a otras comunidades ubicadas en los cursos de agua ya desaparecidos, como es el caso de La Granjita, que mantienen una permanente incertidumbre por el abastecimiento de agua en tanto que compromete su soberanía alimentaria⁸⁰, al haber tenido que sustituir las prácticas agrícolas y pastoriles tradicionales por la compra del alimento en locales comerciales.

En este segundo capítulo, tanto la descripción como el análisis del contexto espacio-temporal ofrecieron un panorama de conflictos y transiciones a partir de las relaciones inter-étnicas en la península de La Guajira a partir del siglo XVI hasta nuestros días, con énfasis en la Baja Guajira, pues el rastreo histórico ubica los procesos más importantes en cuanto a las estrategias de interacción entre la sociedad wayuu y la mestiza o arijuna. Por un lado se presentaron las relaciones comerciales y de parentesco y por otro las relaciones de poder emanadas de las prácticas extractivistas en una lógica de acumulación por desposesión, en las que la imbricación de lo local y lo nacional ha encapsulado a la comunidad indígena en dinámicas desiguales de la propiedad de la tierra, acceso a sus recursos y desarrollo de sus culturas en el marco normativo de la autonomía y autodeterminación aparentes.

A partir de este contexto, el desarrollo de los siguientes capítulos proyecta analizar el problema de la experiencia del parentesco como parte de las estrategias de interacción entre indígenas y arijunas con miras a la pervivencia del grupo y las implicaciones que las relaciones de parentesco tienen en los procesos de transición de las identidades étnicas y de género. A continuación se presenta el análisis de la experiencia del parentesco en estas condiciones socio-históricas particulares.

⁸⁰ La Declaración de Nyéléni (2013), con base en la manifestación de la Vía Campesina (1996), define la soberanía alimentaria como “el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo [...] La soberanía alimentaria da prioridad a las economías locales y a los mercados locales y nacionales, y otorga el poder a los campesinos y a la agricultura familiar, la pesca artesanal y el pastoreo tradicional, y coloca la producción alimentaria, la distribución y el consumo sobre la base de la sostenibilidad medioambiental, social y económica. La soberanía alimentaria supone nuevas relaciones sociales libres de opresión y desigualdades entre los hombres y mujeres, pueblos, grupos raciales, clases sociales y generaciones” (Declaración de Nyéléni, 2013: 1).

Capítulo 3

PARENTESCO WAYUU Y FAMILIA WAYUU LOS ESTUDIOS SOBRE PARENTESCO WAYUU LA LEY WAYUU Y LA ALIANZA MATRIMONIAL

Trayectorias de vida

La alianza matrimonial

La mujer paga

El hombre wayuu, ¿paga?

El hombre arijuna, ¿paga o no paga?

Casarse, ¿para qué?

PARENTESCO WAYUU Y FAMILIA WAYUU

El contenido de este capítulo se divide en dos partes, en primer lugar se exponen las generalidades sobre los estudios de parentesco de la comunidad indígena wayuu, sobre todo producidos en la segunda mitad del siglo XX, en los que se realzó el carácter matrilineal y matrilocal de dichas relaciones de acuerdo con el marco normativo consuetudinario indígena, o ley wayuu, y en segundo lugar se analiza la estrecha relación entre las formas rituales de la alianza matrimonial y las alternativas de la relación conyugal de las conformaciones familiares. El propósito de estas interconexiones resultan de mi posición tanto teórica como metodológica para entender las transformaciones y continuidades de las prácticas de la alianza y los fines o expectativas para el efecto, puesto que la transición entre las formas indígenas y las mestizas o arijunas han ido ocupando espacios que distan de las propuestas centradas en la matrilinealidad.

Resulta importante poner de manifiesto que la sanción colectiva sobre las formas que puede adquirir la práctica de la alianza para esta comunidad “a caballo” entre la norma indígena y la arijuna posibilita un acercamiento al ejercicio intersubjetivo y reflexivo de las relaciones de parentesco por parte de esta comunidad. En consecuencia, hago énfasis aquí en la fijación social de las expectativas sobre la alianza que conducen a los individuos por diversos caminos para la conformación familiar. La articulación de las expectativas a los textos culturales del parentesco será objeto de estudio del siguiente capítulo, pero por el momento en éste se plantea el marco de referencia legal indígena como uno de los puntos del *continuum* de la transición de la práctica de la alianza matrimonial (en especial en la práctica del pago de la novia).

La discusión que establezco con los estudios de parentesco anteriores se centra en la preponderancia del elementos biológico sobre el social y la insistencia en el parentesco matrilineal que han extendido la mayoría de estos trabajos, desde perspectivas ahistóricas y universalistas, sin atender suficientemente a la distinción entre las maneras de vivir el parentesco por parte de los grupos wayuu de la Alta Guajira y la Baja Guajira y a la posibilidad de transformación que se ha venido gestando a raíz del contacto con la sociedad arijuna.

LOS ESTUDIOS SOBRE EL PARENTESCO WAYUU

Sobre el parentesco del grupo indígena wayuu la literatura antropológica ha referido una “organización social” basada en un sistema crow (Goulet, 1978 y Wilbert, 1976), cuyas características más sobresalientes son la vinculación predominantemente del parentesco a partir de la línea materna -matrilinealidad- y por esta vía la residencia matrilocal. El parentesco, señalan estos autores, congrega a los individuos por procreación, en primer lugar, con la familia materna -*apüshi*- y con la familia paterna -*oupayu*-, en segundo lugar. La organización política y jurídica depende entonces de esta organización social basada en el matrilineaje.

Lawrence Watson (1967, 1968) establece una de las primeras caracterizaciones de los matrilineajes y distingue dos tipos, los máximos y los mínimos, los primeros corresponden a “fragmentos localizados de matrisibs” y los segundos congregan a los individuos por filiación matrilineal a un antepasado común de no más de tres o cuatro generaciones⁸¹. Ello implica entonces que los clanes a los que los wayuu refieren con los epónimos (como alusión a animales totémicos) son lineajes máximos, puesto que en la antigüedad vincularon grupos humanos a territorios específicos que luego se dispersaron por todo el territorio guajiro⁸². Luego los wayuu dispersos conservaron el epónimo como elemento

⁸¹ Benson Saler (1988) los denominó linajes mínimos.

⁸² Varios estudios antropológicos de finales del siglo XIX y parte del XXI se refieren a los wayuu como guajiros o goajiros y por extensión se utiliza el término para la designación del territorio de La Guajira.

congregador de parientes en líneas de descendencia y ascendencia de dos o tres generaciones con un antepasado común, generalmente una mujer.

Los lineajes mínimos, para L. Watson (1967), corresponden al parentesco matrilineal - *apūshi*-, cuya relación deriva de la filiación, esto genera un vínculo con la línea materna de ascendencia y la formación de familias extensas a partir de conformaciones de familias nucleares que comparten la residencia en un mismo territorio⁸³. Adicionalmente, estos lineajes mínimos tienen una gran importancia, puesto que los máximos corresponden a las formas de relación en unidades políticas y jurídicas mayores y a los mínimos les corresponden las unidades locales de relación.

Michel Perrin (1980 [1976]) menciona que el clan para los wayuu es el nombre de la matri-sib que sigue al nombre propio de un individuo, algunas veces se alude también a la región original de la misma y define no sólo la membresía a un grupo, sino que también “define la identidad social y el estatus de un individuo” (Perrin, 1980 [1976]: 16). No obstante, manifiesta que para la época de producción de su obra los clanes ya habían perdido “su importancia sociológica y política a beneficio de las unidades matrilineales más pequeñas” (Perrin, 1980 [1976]: 16). En términos de Watson se podría decir que los lineajes máximos quedaron reducidos a los mínimos y por ello la escala de influencia de este tipo de agrupaciones se comenzó a limitar a los medios de relación local⁸⁴.

Por su parte, sobre las unidades claniles, Virginia Gutiérrez de Pineda (1950: 175) manifiesta que “el nexo común que enlaza a todos los individuos de un clan es la sangre de la madre en el acto biológico y en el proceso de gestación (...) No cuenta el vínculo biológico padre-hijo en la fijación del parentesco”. La consanguinidad femenina para esta autora es la reguladora de aspectos de la organización clanil tales como la herencia (de bienes y de nombre), la residencia y la alianza; al respecto Perrin (1980 [1976]) aclara

⁸³ Para Watson (1967), la familia nuclear corresponde al grupo conformado por padre, madre e hijos y la extensa al conjunto de parientes en una escala de dos a cuatro generaciones de ascendencia de ego y colaterales.

⁸⁴ George Peter Murdock (1949) señaló que desde el legado de Lewis Morgan (1877), el término clan ha sido utilizado en diferentes sentidos. Por ejemplo, se ha entendido como sib matrilineal para distinguirlo de patrisib o *gens*, también ha sido empleado para referir cualquier grupo de parentesco de afiliación unilineal (lo establecido por Robert Lowie como *sib*, 1919), además de haber sido empleado para designar unidades de parentesco intermedio. Según Murdock (1949) el linaje o sib surge invariablemente del clan debido a la extensión del reconocimiento de la afiliación unilineal. El clan, para este autor, tiene tres características: debe basarse en una regla unilineal de descendencia, debe presentar unidad residencial y debe mostrar una verdadera integración social. Uno de los pocos trabajos sobre el parentesco wayuu que hace énfasis en la categoría linaje por su conexión con el territorio es el de Saler (1988), dado que la mayoría de los trabajos sobre el parentesco wayuu acuñan más la categoría clan por no incluir necesariamente la delimitación de los territorios y por referir la regla unilineal de descendencia materna.

que las matri-sibs se reconocen como *e'iruku*, palabra que en lengua indígena designa "la carne"⁸⁵, en este sentido el parentesco materno estaría determinado por la carne, más que por los lazos de sangre, como afirmaba Gutiérrez de Pineda.

Jean-Guy Goulet (1978) es pionero en la afirmación del parentesco wayuu bilateral, esto es, por la carne (parientes uterinos o *apūshi*) y por la sangre (parientes paternos u *o'upayu*), hasta el momento sólo Johannes Wilbert (1970, 1972, 1976) había mencionado tangencialmente al padre como transmisor de la sangre. Goulet (1978) afirma:

"... la sangre y la carne se transmiten por vía paterna y materna, respectivamente (...) la palabra "ashá" que traducimos por "sangre", significa más de lo que se entiende por el vocablo sangre en castellano. La palabra guajira ashá abarca en su significado la substancia circulando en nuestras venas y el semen. Un guajiro se parece a su padre porque el padre produce al hijo. Que la sangre, sea el semen, es el origen de la semejanza entre el progenitor y la progenitora" (Goulet, 1978: 13).

Por lo tanto, un *apūshi* es un pariente por la vía materna con quien se comparte la carne y es también el nombre del clan, "la carne se transmite por vía materna exclusivamente" (Goulet, 1978: 12). Al respecto señala Guerra (1990: 167): "un individuo, al nacer, pertenecerá al matrilineaje materno *apushi*, pero contraerá obligaciones específicas con su matrilineaje paterno: *oupayu*". El reconocimiento de esta concepción bilateralidad del parentesco wayuu impulsa una nueva dimensión para los estudios antropológicos, mayoritariamente, que se orientan hacia el análisis de las relaciones de los individuos con sus parientes paternos y maternos simultáneamente. Este hecho conduce a poner en el centro del debate la denominada matrilinealidad que supuestamente caracteriza la organización social y política de los wayuu. En efecto, la presente investigación abona al debate y presenta la bilateralidad articulada tanto a la norma arijuna o mestiza como a la wayuu para efectos de la adscripción y autoadscripción a los clanes y sus correspondientes correlatos en la herencia y la alianza⁸⁶.

Alfredo Rivera (1990a) establece que los *apūshis* de un mismo *eirruku* pueden llegar a establecer obligaciones entre sí aunque no se consideren parientes cercanos, asimismo que los *apūshi* conforman grupos residenciales de parientes y comparten el territorio: una ranchería, un cementerio, huertas y pozos. Estos cuatro elementos son significativos para

⁸⁵ En las traducciones que realizan estos autores al inglés refieren el término '*flesh*' y en francés « *la chair* » y las traducciones de éstas al español mantienen la equivalencia con la 'carne'.

⁸⁶ Establece Guerra (1990: 167) que "... el hecho de identificarse con alguno de estos clanes no crea más obligaciones entre sus miembros que las de cortesía y el sentirse unidos por un ancestro mítico común".

la construcción de los espacios compartidos en La Granjita, como se verá en detalle en el capítulo cinco.

A pesar de que la literatura antropológica conserva la palabra clan, estos grupos no son clanes *stricto sensu*, así como tampoco castas -como los wayuu también suelen referir a este tipo de organizaciones en español-. Gutiérrez de Pineda (1950) al respecto manifiesta que antiguamente sí existían asociadas a estos nombres, escalas jerárquicas de organización social. Para el caso de esta investigación, utilizo el término ‘clan’ –así como sus epónimos- para referir a estos grupos de parentesco cuyos miembros reconocen la afiliación unilinealidad, sin la exclusividad matrilineal que han mencionado los diferentes autores⁸⁷ y con la salvedad de que no son grupos localizados ni corporados. Tengo en consideración además que ‘clan’ es el término nativo para referir al nombre wayuu que tanto el padre o la madre otorgan en las prácticas de la onomástica para el reconocimiento de la progenie, sin dejar de lado el término casta que utilizan indistintamente con el de clan. Para el caso de los wayuu de Barrancas, el clan se distingue del apellido, toda vez que este último es de procedencia mestiza.

Los clanes se pueden rastrear en la tradición oral guajira, cuando Mareiwa, el creador, en las diversas narraciones, crea y nombra a los diversos grupos de hombres y mujeres que luego dispersa sobre la península de La Guajira, entrega a cada grupo el ganado y los hierros con las marcas de cada clan (Perrin, 1979). Se pueden encontrar inventarios muy variados según los diferentes autores, por ejemplo:

AUTORES	CLANES / CASTAS
Alfredo Jahn (1923)	Ipuana (caricari), epiayú (gallinazo), uriana (tigre), a este último agrega uriana (conejo), uriana (paraurata) y uriana (tuqueque).
Hernández de Alba (1936, pp. 45-46)	“Casta Aiariú. Totem, Yerre (perro). Casta Apushana. Totem, Samur (zamuro). Casta Epieyú. Totem, Guaruseche (buitre). Casta Epieyú. Totem, Matájagua (catanejo). Casta Epinayú. Totem, Plico (burro). Casta Ipuana. Totem, Muscharé o Chiriguare (gavilán). Casta Jusayú. Totem, Uyáriua (mapuro). Casta Jitnú. Totem, Guarir (zorro). Casta Sapuana. Totem, Carrái (alcaraván). Casta Sijuana. Totem, Cohoi (abejas). Casta Uriana. Totem, Canahapur (tigre). Casta Uriana. Totem, Guasach (león). Casta Uriana. Totem, Mussa (gato).

⁸⁷ En el capítulo cuatro se abordará con detalle el hecho de que el clan o casta para los wayuu de Barrancas pueda ser tanto materno como paterno.

	Casta Urariú. Totem, Maara (culebra). Casta Uriú. Totem, Per (perdiz). Casta Pipishana. Totem, amá (caballo).”
Virginia Gutiérrez de Pineda (1950)	Castas: sapuana (alcaraván), jayariyú (perro), apshana (gallinazo), sijuana (avispa), urariyú (culebra cascabel), jítnú (zorro), soriyú (cataneja), pausayú (abeja), usarayú (venado cauquero), epinayú (burro), jusayú (mapuro), uriyú (perdiz), sapuana (machorro) y pushaina (váquira).

Según los autores de estas clasificaciones no existen alianzas privativas entre clanes, tampoco nociones de tabú sobre el animal totémico, en cambio sí se identifican diferencias en torno al prestigio de pertenecer a clanes determinados, esto en virtud de la riqueza que algunos históricamente han acumulado, bien sea en animales (ganado vacuno, caballar, caprino y ovino) o de otro tipo de bienes de las prácticas de contrabando y demás, y por otro lado el prestigio derivado del poder político de las parcialidades que tienen su origen en la Colonia (Polo, 2012)⁸⁸. En La Granjita se encuentran miembros de los clanes Pushaina (cerdo de monte o saíno), Gouriýú (perdiz), Ipuana (gavilán), Uriana (jaguar o tigre) y algunos Epiyú –o epiayú- (buitre), y no ostentan prestigios derivados del poder adquisitivo, de hecho, el asentamiento indígena estaba considerado como “subnormal” para la administración del municipio hasta hace apenas unos cuantos años, esto en virtud de los ingresos de su población y de las características semi-rurales de sus formas de habitar.⁸⁹

Goulet (1978) y Rivera (1990a) proponen la bilateralidad del parentesco wayuu en razón de que el hombre-padre no es un elemento accesorio ni ilustración de un parentesco ficticio, como algunos trabajos antropológicos previos habían sugerido. Ahora bien, en lo que concierne a esta investigación, si bien en La Granjita las alianzas hombre arijuna-mujer wayuu son las más practicadas⁹⁰ y la presencia de los mismos no es frecuente debido a sus empleos o alianzas simultáneas con otras mujeres de otras locaciones, las

⁸⁸ Rivera (1990b) menciona jerarquías sociales basadas en el estatus socioeconómico de los *apüshis*, desde los más ricos *-washirrü-*, hasta los pobres *-mojotsü-* y los sirvientes, capturados o comprados *-atepchia-*. Estas jerarquías son transitorias y dependen de la acumulación de recursos de algunas familias uterinas o *apüshis*.

⁸⁹ Ellos mismos refieren el hecho de que los wayuu de la Alta Guajira se dirigen a ellos con los apelativos de “provincianos” o los califican de “pobres”.

⁹⁰ De acuerdo con los datos de las mujeres entrevistadas existen 22 uniones vigentes entre hombres arijuna y mujeres wayuu; 15 de estas uniones no co-residen y 6 de las uniones con co-residencia en el momento de la observación en campo estaban en proceso de ruptura. Las uniones vigentes hombres wayuu-mujeres wayuu son 4 y son parejas de personas adultos mayores.

mujeres del asentamiento manifiestan esta compartimentación de actividades entre los clanes -o familias- paternos y maternos en los dominios públicos y domésticos. Discursos que se relacionaron con las prácticas de observación en el trabajo de campo y que promueven la extinción de la supuesta exclusividad matrilineal. Sin embargo, esta bilateralidad adquiere especificidades distintas a las planteadas por estos dos autores, como se verá en los apartados y capítulos sucesivos⁹¹.

Los estudios sobre el parentesco wayuu coinciden en que la sangre es importante para los wayuu puesto que es el elemento que condensa la relación de parentesco, es la materialidad contenida por los cuerpos de un colectivo familiar⁹². Ahora bien, en cuanto al padre y al tío materno no existe en la literatura antropológica, a excepción de los trabajos de Goulet (1978), referencia a la delegación de responsabilidades según las infracciones (en Aliu) y de Johnny Alarcón (2006). En situaciones de muertes, las responsabilidades de cobro o venganza recaen sobre los parientes uterinos, en caso de recibir pagos por daños a la persona (lesiones o pérdida de sangre), el padre recibe parte de pago de la indemnización, así como los hijos reciben en caso de que el agredido fuere el padre; en los casos en los que el padre esté muerto son sus *apüshi* quienes pueden realizar los cobros. Existen pues unas responsabilidades y unos deberes compartidos, estrictamente delegados a cada una de las líneas de filiación. Este autor enuncia: “el repartimiento de las responsabilidades entre los *apüshi* y los *oupa’yu* disminuye las posibilidades de enfrentamiento repetidos entre la misma gente en casos de indemnización” (Goulet, 1978: 21). Sin embargo, existen ocasiones en que las

⁹¹ Sobre la relación entre el clan y su manifestación en los procesos de transmisión de la herencia, la residencia, las alianzas y el cobro y pago de ofensas, se encuentra que de acuerdo con la característica matrilineal que le ha sido atribuida a los wayuu, la mayoría de estas prácticas descansan sobre los derechos y obligaciones adquiridos y adjudicados por la familia uterina o *apüshi*.

⁹² Gutiérrez de Pineda (1950: 179) expone: “el guajiro considera que en la sangre reside la existencia, por ser el elemento vital de mayor importancia, verterla de alguna manera implica restar a su dueño parte de la vida; y como, además, la sangre no es propiedad individual sino de todos los familiares consanguíneos, puesto que es el vínculo de solidaridad por línea uterina, hay por tanto que resarcir a éstos del perjuicio causado en uno de sus miembros”. Mancusso (2004: 40-41) sostiene, a partir de un texto inédito de Michel Perrin, que “para los wayuu en el proceso de procreación la mujer ‘tiene más fuerza’ (*katsüinka*) que el hombre. El engendramiento de una persona es considerado el producto de la unión del semen (*awasain*) y de la sangre (*ashá*) menstrual (...) Esta sangre entra en contacto con el semen, se coagula y viene a constituir el eirruku del hijo, o sea su ‘carne’”. Esta percepción de sustancias conduce a los wayuu a la defensa de la sangre de los parientes de carne o *apüshi*.

infracciones generan tensiones y conflictos mayores que sobrepasan la norma expuesta⁹³.

Para Goulet (1978), esta manera de analizar las relaciones de parentesco por parte de los otros autores citados no es del todo exacta y entabla una discusión que, como se mencionó en líneas anteriores, considera de entrada la bilateralidad de las relaciones de parentesco y, en consecuencia, el lugar del padre y del *oupayu* como elementos de la estructura de parentesco con derechos y deberes definidos. Si bien Wilbert (1976: 58) definió *oupayu* como “an agnatic noncorporate bond of blood relationship” (un vínculo de consanguinidad agnaticio, no corporado [traducción propia]), Goulet (1978) expresa que esta definición no es adecuada, puesto que el *oupayu* se refiere a la familia uterina del padre, esto es, su *apüshi*, y en estas condiciones el padre no es parte del *oupayu*.

Hasta aquí se puede afirmar para la misma época (segunda mitad del siglo XX), los estudios antropológicos sobre el parentesco wayuu se pueden dividir en dos grupos, por un lado aquéllos que proponen la organización social dependiente de la matrilinealidad y los que proponen la doble linealidad. Para ambos casos, el parentesco es un asunto de relaciones sociales que derivan del proceso de procreación y, en consecuencia, de la mezcla de sustancias, específicamente de la carne *-eirruku-* y la sangre *-ashá-*. Los parientes se determinan por las sustancias compartidas y a partir de esta distinción, los deberes y derechos en los órdenes políticos, jurídicos y sociales, se adquieren y se adjudican. Ambas propuestas, además, confieren a la línea materna la preponderancia en la herencia -tanto del clan como del territorio-, y en lo que concierne a la alianza matrimonial, residencia y en los procesos de cobro y ofensa (en el sistema normativo propio).

El parentesco visto de este modo se vincula con la genealogía y del lugar que ocupa un individuo “ego” dentro de ella dependen los derechos y obligaciones conferidos. Desde mi punto de vista, este hecho resulta problemático por cuanto establece relaciones estáticas y controladas de las maneras de comportarse de los individuos con otros

⁹³ Guerra (1990: 168) señala al respecto: “el *Oupayu*, según el modelo ideal, debe recibir el pago de la novia, el pago por heridas o derramamiento de sangre y un pago menor adicional en las indemnizaciones por muerte accidental o violenta llamado *Nuwila noupayu*, “lágrimas del padre por la muerte de su hijo”, y Johnny Alarcón (2006) confirma: “son muy frecuentes los casos en donde los tíos maternos y el padre coinciden muchas veces en el desempeño de funciones tales como: recibir el precio de la novia, patrocinar funerales y defensa en conflictos mayores” (Alarcón, 2006: 2).

parientes y no parientes, cuando el parentesco corresponde a una vivencia de las relaciones sociales, en virtud, no sólo de la posición de un individuo en la genealogía, sino de cómo se asume esta posición y los significados atribuidos a ella. Joan Bestard (1998) afirma que el parentesco se va constituyendo en cada cultura significativamente y no es algo que simplemente está ahí ni es universal, como durante tantas décadas algunas teorías antropológicas han insistido en ver; tal es el caso de las obras citadas con anterioridad.

En los estudios del parentesco wayuu, el interés por el aspecto biológico es prominente, dado que el proceso de la procreación -la cópula- resulta en el nacimiento de una persona como el punto de inicio de las relaciones de parentesco. Esto es evidente en la medida en que un individuo al nacer ya tiene una posición por compartir la carne y la sangre, de ahí en adelante le esperan entonces unos derechos y unos deberes con los miembros de cada una de las líneas. Mi investigación muestra que esta forma de analizar el parentesco se puede problematizar por cuanto deja de lado el carácter histórico de la relación de afinidad de los progenitores, punto anterior al nacimiento y que hace parte de la experiencia de vida de cada uno de ellos. Insistir en el estudio del parentesco con marcado interés en el hecho biológico implica establecer la genealogía como una representación pasiva y ahistórica de un supuesto orden social, y tal como lo afirman Alfred Kroeber (1909) y Robert Needham (1971), los términos de parentesco lo confirman al dar cuenta de formas apelativas muchas veces descontextualizadas de su uso en la vida cotidiana y ritual.

Sin lugar a dudas, todos estos trabajos sobre el parentesco wayuu han representado momentos del quehacer antropológico que se debaten entre las concepciones biológicas y sociales del parentesco y que mantienen viva la discusión; no obstante por ser referentes de consulta básica sobre el grupo se dispone de ellos sin mayor discusión de sus posiciones y argumentos⁹⁴. Reflexionar sobre el parentesco wayuu implica pensar en la forma en que categorías como matrilinealidad, matrilocalidad, *apūshi* y *oupayu*, entre otras, siguen siendo utilizadas para caracterizar a los wayuu sin evidencia empírica de su

⁹⁴ Muchas veces generalizando y extendiendo nociones románticas y exóticas de las formas de organización social del grupo indígena. Fenómeno no exclusivo del quehacer científico social sobre el grupo indígena wayuu, sino ampliamente reconocido en los estudios sobre otros grupos indígenas americanos, por ejemplo el caso de la extendida noción de matriarcado entre los indígenas zapotecos del istmo de Tehuantepec, analizado por Margarita Dalton (2000).

existencia en todo el grupo humano referido como tal, por lo menos en la actualidad. Además implica pensar más allá de las categorías mencionadas y situar y problematizar el parentesco como un asunto de vivencia de las relaciones sociales, pertinente para la investigación antropológica.

Precisamente en estos puntos de discusión se sitúa este trabajo investigativo. En esta dirección, por ejemplo, en lo que atañe específicamente a la comunidad de La Granjita es cuestionable la noción de matrilinealidad como es presentada por los autores, asimismo la noción de *apüshi* y de *oupayu* que no tienen las mismas denotaciones que las referidas por los trabajos mencionados, amén de las implicaciones del estudio de la vivencia de las relaciones de parentesco en la vida diaria⁹⁵, en un contexto de despojo cotidiano (Ulloa, 2016), a raíz del creciente proceso de urbanización.

La propuesta de esta investigación basada en una teoría antropológica de la experiencia ligada a los sentidos, valores y expectativas, permite trascender el estudio del parentesco wayuu en la medida en que cuestiona la matrilinealidad y bilinealidad desde el análisis del hacer, del vivir las relaciones de parentesco, no sólo en situaciones de ofensas y cobros, de rituales de alianza y entierro, sino en la vida cotidiana de las conformaciones familiares de una comunidad wayuu de La Baja Guajira, con la adición de la interacción inter-étnica con la población mestiza de la región.

En cuanto al punto de vista femenino en los estudios de parentesco wayuu y familia wayuu, el contexto de la migración y de desplazamiento entre lo urbano y lo rural fueron elementos importantes para situar las prácticas femeninas y sus constantes tensiones en la vida cotidiana. Estos estudios se realizaron a partir de la década de los setenta centrados en los procesos de urbanización y migración que se han analizado con más atención en latitudes venezolanas (Watson, 1968, 1970; Watson-Franke 1979; Watson-

⁹⁵ Rivera (1986) se aparta de esta postura del parentesco universal ligado a la procreación y constituido a partir de la dicotomía entre lo biológico y lo social, puesto que este autor ha insistido en que las sustancias compartidas son símbolos destinados a constituir relaciones sociales. “La metáfora de la carne” conduce a este autor a definir que “kinship, more than proximity, is key to understanding the composition and functioning of tasks groups” (Rivera, 1986: 59) (el parentesco, más que la proximidad, es clave para el entendimiento de la composición y el funcionamiento de los grupos de trabajo [traducción propia]). De otra parte, Alessandro Mancusso (2004) señala varios aspectos importantes sobre los estudios de parentesco. En primer lugar, que la matrilinealidad como elemento ideológico en la práctica de la adscripción a clanes continúa vigente y que con referencia a la herencia de bienes es tan sólo una alternativa en la actualidad; en segundo lugar, destaca la necesidad de analizar las relaciones de género entre los wayuu, esto en aras de descubrir los entramados de las relaciones entre los sexos que se gestan en las diferentes facetas y ámbitos de la vida de los wayuu.

Franke y Watson, 1986, 1998; y Jemieson, 2007)⁹⁶ que colombianas (Gutiérrez de Pineda, 1950; y Mancusso, 2004). Estas obras han ofrecido una visión de las formas en las que las mujeres wayuu se insertan en los procesos económicos regionales y cómo tienen lugar formas específicas de relaciones de poder entre los sexos. De ello se desprende la configuración de las conformaciones familiares, así como la transformación de ciertas prácticas tradicionales wayuu o su desaparición.

Cabe señalar que existe un salto teórico y metodológico importante sobre este problema del parentesco al abordar la familia indígena wayuu y la mixta o inter-étnica, pues con base en los estudios de parentesco de las anteriores décadas se asumió una actitud integradora y homogeneizadora para los miembros del grupo indígena (o para quienes se autoadscribían como tal) que no se discutió ni debatió con suficiencia. Tampoco se consideró el argumento etnográfico para confirmar o refutar dichas afirmaciones. El salto corresponde a que se cambió el foco y así el estudio del parentesco viró hacia el registro de las transformaciones y cambios de las prácticas familiares (desde lo rural a lo urbano), producto de los fenómenos de aculturación, y a proponer nuevas categorías de conformaciones familiares distintas a las que describieron las etnografías previas. Por lo tanto, la disolución de la familia extensa derivó en diversas formas de familia nuclear hacia la matrifocal o matricéntrica (Watson, 1970; Watson-Franke, 1979; Jemieson, 2007).

Para la ola de estudios que se desarrolló en esta época (hasta la década de los noventa), la matrilinealidad y el carácter poligínico de las alianzas matrimoniales seguían siendo referentes constantes y, por ende, poco debatidos en las relaciones de parentesco. Esto en virtud de que el centro de estudio generalmente era la familia conformada a partir de una unión conyugal entre personas del mismo grupo wayuu, pues las conformaciones familiares inter-étnicas no ocuparon tanto interés (salvo algunas referencias como las de Gutiérrez de Pineda, 1950 y de Alarcón, 2006).

Sin lugar a dudas, los anteriores estudios marcan antecedentes importantes en lo concerniente a la aproximación antropológica de las relaciones de parentesco entre los wayuu, puesto que además de analizar las nuevas conformaciones familiares, registran

⁹⁶ Se proyectó un interés elevado en Ziruma, un asentamiento indígena wayuu que paulatinamente fue absorbido por el casco urbano de la ciudad de Maracaibo, en Venezuela.

la importancia del enclave de la industria petrolera como fuente importante de esta transformación, debido a la migración de los hombres (algunas veces con sus esposas) y a la sustitución de las actividades económicas de la agricultura y el pastoreo por la actividad asalariada en la empresa petrolera venezolana. Por un lado, estos estudios sobre la mujer en la ciudad establecen la permanencia del poder de las mujeres en las zonas rurales a causa de su autonomía económica, derivada del tejido y la posesión de ganado (cuando no migran con sus maridos) y, por otro, establecen una pérdida de poder y autoridad en las zonas urbanas, por la falta de empleo y la dependencia económica hacia sus hijos o marido, amén de la pérdida de los nexos familiares matrilineales (cuando migran con sus maridos).

Los estudios centrados en la mujer y la familia wayuu dieron cuenta de las relaciones de poder no sólo en las conformaciones familiares, sino de su poder como influencia y mediación en los conflictos interfamiliares locales y con instancias de orden administrativo y político. Existieron preocupaciones académicas sobre las relaciones de género entre los wayuu, asimismo entre los wayuu y la comunidad mestiza, ello implicó una mirada sobre la posición femenina y de su ejercicio de autoridad dentro de las conformaciones familiares y fuera de ellas. Sin embargo, con respecto a las etnografías sobre las relaciones de poder en el marco de la vivencia del parentesco los estudios son escasos⁹⁷. Los antecedentes sobre la mujer wayuu en relación con las conformaciones familiares dejan al descubierto: a) distintas formas de conformar la familia (extensas, pequeñas o nucleares y matrifocales), según dinámicas de urbanización o dinámicas en espacios rurales y b) distintas formas de conformar la familia en las que las relaciones de género generan tensión sobre la dependencia o independencia económica y el ejercicio de la autoridad dentro del ámbito familiar o doméstico y fuera de él. La matrifocalidad se consideró teórica y metodológicamente como aquella familia de jefatura femenina previa desintegración de la familia nuclear de jefatura masculina (Watson, 1970). Esta tendencia

⁹⁷ Bestard (1998) sostiene que el problema del parentesco sufrió una “crisis” después las críticas a las metodologías basadas en las genealogías y los términos de parentesco, además de la creciente reformulación de la concepción de las sociedades tradicionales –primitivas- y rurales que, absorbidas por las sociedades hegemónicas con Estado, dejaron de estar organizadas social y políticamente por el parentesco. Las relaciones entre parientes, algunas bastante apoyadas en las concepciones de familia nuclear de tipo occidental con el énfasis en la pareja conyugal ha sido una constante preocupación antropológica, no obstante los pocos ejercicios etnográficos al respecto. El caso de la comunidad indígena wayuu es ejemplo de ello, pues los estudios sobre el parentesco desaparecieron, dando lugar al estudio sobre la familia, aunque tampoco la producción ha sido abundante al respecto.

a definir la matrifocalidad de esta manera conlleva discusiones más profundas en cuanto a la jefatura (poder y autoridad) en la familia nuclear por cuanto se advierte un sesgo ideológico que ubica al hombre-marido-padre en esta posición sin apoyo etnográfico. En el capítulo cinco se aborda de manera más extensa esta discusión.

Comenzar el debate del parentesco en función de la perspectiva femenina y de sus experiencias implica, desde mi punto de vista, centrarse en la vivencia del parentesco y por ello el énfasis de esta investigación en los ámbitos de la vida cotidiana de las mujeres en sus discursos y sus haceres (dado que existe una distancia entre lo planteado en los estudios del parentesco wayuu y lo observado mediante el trabajo de campo); pertinente también resulta determinar, en términos históricos, dicha vivencia del parentesco. Esta investigación proyecta, por lo tanto, analizar la articulación de la experiencia en términos de valores, sentidos y expectativas, dentro de familias por prelación inter-étnicas.

LA LEY WAYUU Y LA ALIANZA MATRIMONIAL

Según la teoría antropológica sobre el parentesco wayuu, el punto que concierne a las relaciones jurídicas en relación con la “ley wayuu” (el sistema normativo propio, podría decirse consuetudinario) permiten ver las formas de proceder que adquieren los *apūshi* (familia materna) y los *oupayu* (familia paterna) en situaciones de conflicto específicas (Goulet, 1978; Gutiérrez de Pineda, 1950; Rivera, 1990^a, 1990^b; Guerra, 1990, 2001). Si bien la herencia, la alianza y la residencia han sido considerados predominantemente prácticas derivadas de la matrilinealidad del grupo indígena, lo concerniente a ofensas y pagos representa una complejidad superior, puesto que en estos casos se presenta una tensión entre las figuras masculinas: el padre biológico y el tío materno que extienden esta tensión a las dos líneas del parentesco de una persona.

La “ley wayuu” constituye un amplio código de comportamientos que, a partir de un principio vindicativo (esto es, dos instancias: la ofensa y el cobro), instaura un relativo orden social a partir de normas que posibilitan la vida con los otros, parientes o no. Las infracciones y las formas de resarcimiento no están estandarizadas puesto que todo

conflicto requiere de mediadores que a través de la palabra, o palabreros *-pütchipü*⁹⁸- negocian con los *apüshi* de cada parte (ofensores y ofendidos) la intensidad de la afectación y por tanto acuerdan las sanciones, especialmente económicas (ganado, joyas, dinero u otros bienes).

Adicionalmente, este acuerdo sobre indemnizaciones considera las condiciones socio-económicas tanto de agresores como de agredidos. Cabe señalar que en estos casos existe una extensión de la persona que concierne al grupo familiar en su totalidad, en otras palabras, una ofensa sobre una persona es una ofensa a la familia entera, así mismo el cobro de una ofensa no se dirige sólo hacia el individuo infractor, sino a toda su familia. Rivera (1990a) confirma: “la lógica situacional define a los parientes como aquellos con responsabilidad colectiva y aquellos que reciben compensación” (Rivera, 1990a: 118). La familia que se siente ofendida cobra la ofensa y la familia ofensora debe pagar, de no efectuarse el pago, la familia ofendida cobrará como considere pertinente, en tales casos se recurre a la venganza y a la retaliación. En algunas ocasiones, los resentimientos por estos cobros en los que no hay acuerdos se convierten en enfrentamientos familiares permanentes, por la constante deuda y cobro entre sí.

Las infracciones son variadas y de diversa intensidad. Unas afectan al cuerpo, como las agresiones físicas (golpes o lesiones), la mutilación, los derramamientos de sangre, el contagio de enfermedades, las violaciones, el estupro, los raptos y las muertes; otras afectan la propiedad, como los robos y los daños a los bienes; otras son las ofensas al honor y a las costumbres wayuu como los insultos, las calumnias, la infidelidad o adulterio (por parte de la mujer) o el engaño, así como también negarse a seguir las decisiones de su *apüshi*. Independientemente de la voluntad por parte de los ofensores para agredir, si alguien se siente ofendido puede exigir el correspondiente pago, por ejemplo en los casos de derramamiento de sangre, si un animal o un objeto causa heridas a alguien y hay derramamiento de sangre, sus dueños son ofensores y deben pagar, si una persona se inflige lesiones a sí misma debe pagar a sus familiares por la sangre perdida, en los casos de parto y aborto se cobra al marido, aun cuando haya derramamiento de sangre en defensa propia se debe pagar la sangre de la otra persona.

⁹⁸ En algunos casos el tío materno *-araura-*, si conoce la ley, puede fungir como palabrero.

Esta ley es un conjunto de normas de la oralidad, cuyo propósito corresponde a dirigir desde un principio vindicativo las relaciones humanas de la comunidad indígena wayuu. Según Cazzato (1996), se puede establecer una relativa homogeneidad en lo que respecta a los principios axiológicos de la organización wayuu, pues el conjunto de valores y de normas del denominado derecho consuetudinario wayuu apuntan hacia el respeto individual y colectivo (entre clanes) que es compartido y valorado como tal. El derecho consuetudinario de los pueblos indígenas consta de un aparato normativo concebido desde la noción de costumbre (Stavenhagen, 1990), pues desde ésta se regulan, por un lado, las formas de comportamiento y, por otro, la resolución de conflictos. Las formas particulares que toma el derecho consuetudinario indígena, por lo tanto, contribuyen no sólo a fines de restablecimiento del orden social a través del castigo o la sanción cuando se transgrede, sino a la configuración de identidades que emanan de la misma regulación de las relaciones sociales entre los miembros de un grupo⁹⁹.

Para el caso wayuu, estos dos elementos compenetrados son evidentes en los comportamientos socialmente aceptados y deseables en aras del relativo y transitorio orden social. Para esta investigación resulta pertinente establecer lo relativo a la alianza matrimonial, a la conformación de las unidades familiares y a las prácticas asociadas a la crianza de los hijos. Todo ello desde lo socialmente aceptado y valorado como parte del deber ser wayuu y de las sanciones a la transgresión de ese deber ser, tal cual son referidas por las mujeres entrevistadas.

El respeto, tanto individual como colectivo, es el elemento que otorga la cohesión al sistema normativo y vindicativo wayuu. Tanto Salvador Cazzato (1996) como Edén Vizcaíno (1991) establecen que el respeto colectivo se instala en la relación inter-clanil, esto indica que la matrifiliación (no sólo como adjudicación y adscripción a una familia particular) juega un papel importante en la práctica de la norma consuetudinaria. Como se mencionó en apartados anteriores, las obligaciones y las ofensas a un individuo resultan extensivas a las familias uterinas o *apūshis* respectivos y en la actualidad extensiva a la línea paterna del parentesco como se verá en los capítulos sucesivos.

⁹⁹ Afirma Rodolfo Stavenhagen al respecto: "cuando un pueblo ha perdido la vigencia de su derecho tradicional, ha perdido también una parte esencial de su identidad étnica, de su identidad como pueblo, aun cuando conserve otras características no menos importantes para su identidad. En América Latina, los pueblos indígenas de mayor vitalidad étnica son aquellos entre los cuales subsiste el derecho consuetudinario propio" (Stavenhagen, 1990: 28).

Ahora bien, el hecho de que se pueda hacer alusión a una relativa homogeneidad y extensión compartida de la norma consuetudinaria, no excluye las variaciones y las transformaciones de la misma, pues más allá del reconocimiento de la diversidad multicultural en Colombia, las manifestaciones de la leyes indígenas no sólo conforman alternativas diferentes del derecho territorializado, sino que se encuentran en continua tensión con la norma jurídica, civil y constitucional colombiana; esto apunta a una tensión relacional entre las normas, en la que la indígena va re-construyéndose y re-creándose conforme las influencias de la hegemónica.

La ley wayuu o norma consuetudinaria provee el marco de referencia (abstracto) sobre el comportamiento de los miembros del grupo indígena wayuu y sobre las sanciones a su incumplimiento, como ya se mencionó; sin embargo el texto cultural que lo performa es la vivencia o experiencia del parentesco, que bien puede adherirse y ser congruente con lo establecido en la tradición o la costumbre o adoptar formas de la ley arijuna. Por lo tanto, la ley no corresponde a un texto cultural, pues opera como un conjunto de normas que solo encuentra materialidad o expresión en el habitar y la vivencia del parentesco (alianzas, nacimiento de hijos, crianza, convivencia, co-residencia, rupturas, muertes, etc.), que sí son textos culturales en virtud, en primer lugar, de su carácter performativo. A continuación me ocupo de esta ley, específicamente en la alianza matrimonial, pues a partir de ella se configuran los sentidos, los valores y las expectativas de las formas de hacer familia para las mujeres wayuu, toda vez que se puede establecer, para el caso de La Granjita, un *continuum* con dos polos: el sistema normativo wayuu y el sistema normativo arijuna o civil colombiano.

En medio de estos extremos se presentan entonces diferentes formas que no consisten en una simple superposición y mezcla de unos y otros elementos de cada extremo, sino que son formas que entrañan pensares, sentires y haceres con expectativas más o menos diversas según los grupos generacionales. A partir de la oscilación entre los dos polos se sitúan las transiciones, esto es, las transformaciones y continuidades que dan como resultado conformaciones familiares específicas y sentidos sobre lo que implica ser mujer en estas condiciones sociales e históricas particulares.

- *Trayectorias de vida*

Antes de abordar la alianza matrimonial resulta necesario presentar la diversidad de conformaciones familiares en La Granjita que se pueden reunir del siguiente modo, a partir de lo observado en trabajo de campo:

Tabla 2. Conformaciones familiares	
CONFORMACIÓN FAMILIAR	CANTIDAD
Familias conyugales -o nucleares- con jefatura femenina ¹⁰⁰ o masculina (por responsabilidad del sostenimiento económico y autoridad) con o sin co-residencia.	36
Familias conyugales disueltas que devienen en unidades de jefatura femenina (por responsabilidad del sostenimiento económico y/o autoridad).	20
Familias de jefatura femenina sin unidad familiar conyugal previa (independientes económicamente o agregadas a familias de procedencia).	4
Total de conformaciones familiares	60
Total de viviendas	75

Para los casos de las mujeres entrevistadas, se puede establecer de una manera detallada:

¹⁰⁰ O mujer cabeza de familia, como queda establecida en la ley 82 de 1993, artículo 2, por la cual se expiden normas para apoyar de manera especial a la mujer cabeza de familia, sancionada por el Congreso de Colombia. Esta ley establece que: “la Jefatura Femenina de Hogar es una categoría social de los hogares, derivada de los cambios sociodemográficos, económicos, culturales y de las relaciones de género que se han producido en la estructura familiar, en las subjetividades, representaciones e identidades de las mujeres que redefinen su posición y condición en los procesos de reproducción y producción social, que es objeto de políticas públicas en las que participan instituciones estatales, privadas y sectores de la sociedad civil. En concordancia con lo anterior, es Mujer Cabeza de Familia, quien siendo soltera o casada, ejerce la jefatura femenina de hogar y tiene bajo su cargo, afectiva, económica o socialmente, en forma permanente, hijos menores propios u otras personas incapaces o incapacitadas para trabajar, ya sea por ausencia permanente o incapacidad física, sensorial, síquica o moral del cónyuge o compañero permanente o deficiencia sustancial de ayuda de los demás miembros del núcleo familiar” (MINJUSTICIA, 1993). Pese a que se pueda pensar que la jefatura femenina es exclusiva de familias mono o uniparentales (solo madre en este caso), esta definición abarca a las familias en las que existe unión conyugal con autoridad de parte de la figura femenina; por esta razón esta categoría de jefatura no connota el sesgo patriarcal que ‘jefe de familia’ sí contiene. Para el caso mexicano, el INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) también se refiere al jefe o jefa de familia como la persona “que dirige el hogar”.

Tabla 3. Conformaciones familiares por unión o alianza de las mujeres entrevistadas						
	Familias conyugales -o nucleares- con jefatura femenina o masculina		Familias conyugales disueltas que devienen en unidades de jefatura femenina		Familias de jefatura femenina sin unidad familiar conyugal previa	
Generación	Co-residencia	Sin co-residencia	Viudez	"Se dejan" Abandono Maltrato	Independencia económica	Agregadas a familias de procedencia
Generación 1						
DoñaN			Unión 1			
DoñaA	Unión 2 (jefatura masculina)			Unión 1 (jefatura masculina)		
DoñaE	Unión 1 (jefatura masculina)					
DoñaD	Unión 2 (jefatura masculina)			Unión 1 (jefatura masculina)		
DoñaM	Unión 3 (jefatura masculina)			Unión 1 (jefatura femenina) Unión 2 (jefatura femenina)		
Generación 2						
Ad		Unión 3 (jefatura femenina)	Unión 2 (jefatura masculina)	Unión 1 (jefatura masculina)		
Mt	Unión 1 (jefatura masculina)	Unión 3 (jefatura femenina)	Unión 2 (jefatura masculina)			
Mr		Unión 3 (jefatura femenina)		Unión 1 (jefatura masculina) Unión 2 (jefatura masculina)		
Ma	Unión 1 (jefatura masculina)					
Yl				Unión 1 (jefatura femenina)		
Generación 3						
Jh				Unión 1 (jefatura masculina)		
Yr						Unión 1 (jefatura masculina)
Eu				Unión 2 (jefatura masculina)		Unión 1 (jefatura masculina)
Pi	Unión 1 (jefatura femenina)					
MI						Sin unión

Como se observa en la tabla anterior, la conformación familiar de jefatura masculina y su transición a la femenina es la prominente entre las mujeres entrevistadas, por lo tanto, el análisis de las experiencias sobre las relaciones del parentesco se encuentra cruzado por las perspectivas desde estas trayectorias pasadas y actuales para cada una de las generaciones.

Las trayectorias de conformación familiar, familias de procedencia –o de procreación- y de formación –o de orientación-, de las mujeres entrevistadas es la siguiente:

Generación 1

DoñaN	Es hija de una unión conyugal entre un hombre arijuna de apellido Solano, terrateniente de las tierras de Mayabangloma y una mujer wayuu. Este hombre tuvo varias esposas wayuu y en este resguardo indígena aparte de la madre de DoñaN y una esposa arijuna con la que convivía en Fonseca. Ella se crío con la esposa arijuna de su padre y su madre iba a visitarla de vez en cuando y a llevarle cosas. Antes de su adolescencia la esposa de su padre le confesó que su madre era aquella señora que la visitaba esporádicamente, al saber esto DoñaN se mudó con su madre y a la edad de catorce años fue abusada sexualmente por el marido que tenía su madre en ese momento y quedó en embarazo. Tuvo a su hija y conoció a DonS, wayuu, su marido ya fallecido, su alianza se hizo por la ley wayuu de compra y pago de novia y tuvieron cinco hijas y dos hijos, uno de ellos falleció asesinado por unos familiares y su esposo a causa de una enfermedad degenerativa. DonS asumió la paternidad de la hija anterior a la unión pues conocía la razón de tal embarazo en tanto que él también era procedente del mismo resguardo. La relación conyugal con DonS no fue de carácter poliginico, hubo una situación de separación poco antes de morir él, porque DoñaN descubrió que tenía simultáneamente otra relación conyugal.
DoñaA	Es hija del mismo hombre que abusó sexualmente de DoñaN y esposo de la madre de ésta y una mujer wayuu del resguardo de Mayabangloma. El hermano de DonS, esposo de DoñaN, fue el primer marido de DoñaA, él la compró cuando ella tenía catorce años y tuvieron dos hijas, sin embargo este hombre la maltrataba físicamente de manera constante y severa, por eso ella decidió “dejarse” de él e irse a vivir con el hermano de él, DonSx, con él tuvo tres hijas y cuatro hijos.
DoñaE	Es la hija mayor de DoñaA, ella sólo ha tenido un marido, DonFc, con quien reside desde que él la compró por la ley wayuu, él es de un resguardo cercano y tuvieron tres hijas y tres hijos. Cuando DoñaA se fue a vivir con DonSx, su padre la dejó bajo la custodia de su abuela y de su tía, DoñaM, razón por la que DoñaE no se dirige a DoñaA como mamá, sino a DoñaM.
DoñaD	Es proveniente de otro resguardo cercano al asentamiento de La Granjita, ha tenido dos maridos, el primero wayuu que la abandonó después de haber tenido a su hija mayor y el segundo que es arijuna y quien es el padre del resto de sus hijas e hijos. Ella no tuvo alianza por la ley wayuu en ninguno de los dos casos. Siempre han co-residido en La Granjita.
DoñaM	Es hija de una mujer wayuu del resguardo de Mayabangloma, partera, y un hombre arijuna de apellido Brito, es la hermana de DonS y de DonSx y quien crio a DoñaE, ella ha tenido tres uniones conyugales, la primera con un hombre arijuna y las otras dos con hombres wayuu, pero ninguno por medio de la alianza según la ley wayuu. El primer

marido de DoñaM, la abandonó a los tres días de habérsela llevado, él iba y volvía, pero permanecía sola, por eso su familia de procedencia decidió ir por ella y devolverla a su casa, con él tuvo una hija. El segundo marido se la llevó y con él tuvo dos hijos, él también la abandonó y ella de nuevo se devolvió a la casa de su madre. El tercer marido de DoñaM, DonF, se fue a vivir con ella y con él tuvo el resto de hijas e hijos. Los hijos mayores de la unión anterior se fueron a vivir con la abuela cuando ella se unió a su último marido.

Generación 2

- Ad Es hija de un hombre arijuna y madre wayuu, nació en el resguardo de Mayabangloma. Ha tenido tres alianzas, ninguna por medio de la ley wayuu de compra y pago de novia. La primera unión fue con un hombre wayuu, con él tuvo su primer hijo sin co-residir y éste lo negó, razón por la que ella permaneció en la casa de su familia de procedencia. Su segundo marido era arijuna, con él tuvo una hija, pero éste murió en un negocio de contrabando, no convivieron tampoco, pero en esa ocasión se mudó con su abuela materna para criar a sus dos hijos y trabajar. Posteriormente volvió a unirse al padre de su primer hijo y co-residieron en la Granjita; sin embargo ella decidió dejarse de él por el maltrato al que constantemente la sometía; con él tuvo una hija y dos hijos más. Después mientras trabajaba cortando leña en los montes y viviendo sola con sus cinco hijos conoció a su último y actual marido, un hombre casado que co-reside con una mujer arijuna de Barrancas; con él no tuvo hijos ni ha co-residido.
- Mt Es hija de mujer wayuu y hombre wayuu con co-residencia, nació en Mayabangloma. Ha tenido tres alianzas, pero ninguna por medio de la alianza wayuu pues todas han sido con hombres arijunas. Su primer marido no co-residió con ella y con él tuvo dos hijos, él nunca se responsabilizó de ellos ni volvió a verlos. Su segundo marido era un agricultor de la sierra que la pidió como esposa a los padres de ella y ellos lo autorizaron, aunque ella no quería irse con él fue obligada a hacerlo, ella tuvo dos hijos y una hija con él y posteriormente se llevó a los dos hijos mayores que había dejado en casa de su madre a vivir con ella, a él lo asesinaron y ella se devolvió para La Granjita. Comenzó a trabajar en un restaurante de Fonseca y conoció a su actual marido, trabajador como vigilante de la Mina; con él ha co-residido temporadas cortas puesto que él vive con su madre en Fonseca de manera permanente. No tuvieron hijos.
- YI Su padre fue un reconocido palabrero wayuu y su madre también es wayuu sin co-residencia. Ella sólo ha tenido un marido, arijuna, con él no hubo alianza por medio de la ley wayuu, a pesar de que su padre era palabrero; ella lo conoció cuando tenía quince años y trabajaba como empleada doméstica en la casa de los padres de él, ella quedó en embarazo y a él lo mandaron al ejército para que no se fuera a vivir con ella, mientras tanto ella siguió trabajando en otras casas de familia y viviendo con su abuela quien le ayudaba a criar a su hija. Cuando el marido volvió de prestar el servicio militar, co-residieron un tiempo y ella quedó en embarazó por segunda vez, luego a él sus padres lo enviaron a estudiar la universidad en la capital del departamento, allí él se casó con una mujer arijuna, YI continuó la relación conyugal con él y él la visitaba semanal o quincenalmente los fines de semana sin que ella supiera de su alianza. Posteriormente, ella se enteró de la situación y él retornó a la casa de su familia de procedencia. En la actualidad, él las visita esporádicamente, pero ya no hay relación conyugal vigente, además ahora él mantiene una relación afectiva con una de las primas de YI que vive en La Granjita también.
- Mr Es hija de padre y madre wayuu con co-residencia, ha tenido tres alianzas con hombres arijunas todos, ninguna de ellas por medio de la ley wayuu. Con el primer marido tuvo una hija, pero nunca co-residieron, ella se mantuvo en la casa de su familia de procedencia, hasta la actualidad él se ha hecho responsable de algunos de los gastos de su hija que ya

está por terminar una carrera técnica en el SENA¹⁰¹ de Fonseca. Su segundo marido era mecánico en Fonseca, con el co-residió y tuvo dos hijos y una hija, a él lo amenazaron y se fue a vivir a otra región del país, ella no lo acompañó y la relación se deshizo. Posteriormente, ella conoció a su último marido como trabajador de la Mina, él es operador de maquinaria allí, con él nunca ha co-residido y tienen una hija; él vive en las viviendas de trabajadores de la Mina en Albania y tiene esposa arijuna, él alterna sus días de descanso entre su esposa arijuna y ella.

Ma Es hija de padre y madre wayuu con co-residencia, sólo ha tenido un marido, arijuna, y no hubo alianza wayuu. Tienen tres hijas y han co-residido siempre en La Granjita. Desde que tuvieron su primera hija compraron una casa en el asentamiento y la han venido acomodando según sus necesidades y posibilidades.

Generación 3

Jh Es hija de hombre y mujer wayuu que siempre co-residieron, ella sólo ha tenido una alianza con un hombre arijuna sin ley wayuu para la formalización de la unión y co-residieron un par de años, puesto que cuando ella quedó en embarazo por segunda vez, él se fue a vivir con una mujer arijuna del barrio vecino. En la actualidad no viven juntos y él no se responsabilizó económicamente de sus hijas, razón por la que ella entabló una demanda por alimentos que sigue su curso en la Fiscalía de Fonseca.

Yr Es hija de padre y madre wayuu que siempre han co-residido, ella sólo ha tenido una alianza con un hombre (primo) wayuu también, nunca co-residieron porque él ha tenido varias uniones conyugales simultáneas con otras mujeres, de estas uniones él tiene tres hijos más y no se hace responsable de ninguno de ellos ni de la hija que tiene con Yr. Ella ha continuado sus estudios y ya terminó una carrera técnica en el SENA. Ella vive con su familia de procedencia y sus padres las sostienen económicamente -a ella y a su hija-.

Eu Es hija de madre wayuu y hombre arijuna sin co-residencia, ella no terminó el colegio y quedó embarazada a los quince años de un hombre arijuna, co-residieron un tiempo corto recién nació su hija y luego al “dejarse”, le entregó la niña a su suegra quien siempre se ha hecho cargo de ella, por lo tanto la niña vive con su padre y abuelos paternos, ella de vez en cuando la visita. Hace unos meses conoció a su segundo marido y se fue a vivir con él en la residencia de los padres de él en el barrio nuevo, sin embargo, esta relación conyugal también se deshizo porque ella se devolvió a su casa de procedencia por los maltratos físicos que recibía de parte de su marido, no tuvieron hijos.

Pi Hija de padre y madre wayuu que siempre han co-residido, ella sólo ha tenido un marido arijuna que es oriundo de Fonseca, siempre han co-residido y tienen dos hijas. Cuando tuvieron a su primera hija sus padres le entregaron el lote para construir su casa y allí viven todavía en cercanías a la casa de la familia de procedencia.

MI Hija de mujer wayuu con hombre arijuna sin co-residencia, ha tenido relaciones conyugales con hombres arijunas pero no ha co-residido con ninguno ni ha tenido hijos. Reside en la casa de la familia de procedencia con su madre y sus hermanos, además estudia una licenciatura en la Universidad de La Guajira con sede en Fonseca.

Una de las decisiones metodológicas que este proceso investigativo consideró fue la división por cortes generacionales de la población entrevistada, ello por las diferencias entre las vivencias de cada grupo de mujeres contemporáneas y coetáneas, como se

¹⁰¹ Servicio Nacional de Aprendizaje (entidad educativa estatal).

mencionó en el capítulo uno. Adicionalmente, en este aspecto las mujeres de las tres generaciones difieren sobre todo en la cantidad de hijos, en los periodos de concepción entre uno y otro hijo y el periodo de fecundidad (edad de inicio y de finalización de la concepción).

Las mujeres de la primera generación tienen entre 7 y 9 hijos (sin contar los decesos infantiles que oscilan entre 1 y 2 para cada una), la segunda generación entre 2 y 5 hijos (sin decesos infantiles, pero sí pérdidas espontáneas o abortos, una mujer con dos, y dos mujeres con uno) y las mujeres de la última generación han tenido entre 1 y 2 hijos sin decesos infantiles ni pérdidas espontáneas. Esto conduce a determinar para la primera generación periodos de concepción frecuentes, entre uno a tres años¹⁰² y concepciones durante los periodos de lactancia. En el caso de la generación dos, para quienes tienen hasta cinco hijos el periodo de concepción se alargó un poco más, de tres hasta cinco años aproximadamente, por medio del uso de métodos anticonceptivos. Por último la generación tres ha espaciado la concepción hasta tres años -por el momento-, por medio de métodos anticonceptivos también. Estos datos son importantes puesto que el control de la natalidad de parte de las mujeres supone el juego de tres elementos de la experiencia que se abordarán con más detalles en la parte de las relaciones de la sexualidad, la reproducción y la crianza: la reflexividad, la agencia y la volición.

En cuanto a los periodos de fecundidad, la primera generación concibió los primeros hijos poco tiempo después de la menarquia y el último hijo -el o la bejé¹⁰³- entre los 41 y 45 años (aproximadamente). La segunda generación entre los 17 y 19 años para los hijos mayores y para los menores no hay una generalidad (a los 23, 28, 29, 31 y 40 años). La tercera generación tuvo sus primeros hijos entre los 16 y 20 años. Esta relación entre la edad de la mujer, el número de hijos y el espaciado depende de la cantidad y la duración de las alianzas matrimoniales que cada una de estas mujeres ha tenido durante su trayectoria de vida, pues es evidente un tipo de “monogamia sucesiva”¹⁰⁴ que implica que

¹⁰² Para los primeros hijos, puesto que ya los últimos hijos se cuentan periodos más extensos, de 4 a 6 años, aproximadamente.

¹⁰³ Esta forma lexical es de amplio uso en la Baja Guajira y no sólo por la comunidad indígena wayuu. El rastreo histórico que hice del término no fue fructífero, puesto que no lo encontré ni en diccionarios de wayuunaiki ni de regionalismos guajiros o de español caribeño. Por lo tanto, propongo esta escritura con el riesgo de estar equivocada.

¹⁰⁴ O monogamia secuencial, esta práctica consiste en la posibilidad tanto de hombres como de mujeres para establecer alianzas matrimoniales y disolverlas a voluntad de una de las partes o de ambas y posteriormente de establecer otras alianzas con la misma posibilidad y facilidad de disolución. Dependiendo del foco que se establezca, la teoría

existen transformaciones en los tipos de conformación familiar que derivan de las rupturas y posteriores nuevas alianzas, inclusive situaciones en las que se retoma alguna de las alianzas anteriores ya disueltas.

Por último, resulta pertinente destacar que todas las mujeres de la primera generación dieron a luz en sus casas acompañadas y ayudadas en su mayoría por parteras, mientras que las generaciones dos y tres lo hicieron en el hospital, bien fuera el del municipio de Barrancas o el de San Juan del Cesar. Esta información resulta reveladora en cuanto a que el abandono de las prácticas de alumbramiento no viene dada por una voluntad de mantener o no una tradición, sino por la reflexividad de las mujeres al respecto, dado que la medicina arijuna ofrece mayores garantías para la supervivencia tanto de la madre como del bebé, así como menos posibilidades de infecciones y complicaciones durante el parto o en caso de requerir atención posparto.

Las características procreativas o de fecundidad de las mujeres wayuu entrevistadas quedan sintetizadas en la siguiente tabla:

Tabla 4. Fecundidad				
Periodo de fecundidad			Control de natalidad (anticonceptivos)	Alumbramiento (lugar)
Generaciones	Inicio	Fin		
Generación 1	Menarquia	41-45 años	No	Casa con partera
Generación 2	17 a 19 años	23,28,29,31,40 años	Sí	Hospital
Generación 3	16 a 20 años	----	Sí	Hospital

Un punto importante al respecto es el uso de los métodos anticonceptivos por parte de las tres generaciones. Si bien se puede hablar de métodos caseros y tradicionales para la anticoncepción, no se hizo alusión a ellos ni a pérdidas espontáneas para la primera generación como haceres específicos del control de la natalidad. Además, como hecho particular, todas las mujeres quedaron embarazadas por primera vez sin haber utilizado o conocido algún método de anticoncepción, incluso la última generación. Para la primera generación el inicio de la vida sexual conllevaba desconocimiento de la manera en que se conciben los hijos, para la segunda generación e incluso para la tercera el inicio de la vida sexual, aunque sí implicaba un conocimiento tácito de la concepción, no

antropológica ha señalado, por un lado, que este tipo de sociedades que facilitan que el hombre rompa las relaciones conyugales a voluntad incrementa la subordinación femenina (Moore, 2009 [1991]) o, por otro lado, que señalan que si es voluntad de la mujer es una muestra emancipadora y de independencia (Kollontai, 1977). En todo caso, el análisis etnográfico de la situación concreta es la que brinda las luces para poder interpretar la particularidad de dicha forma de monogamia que, como se verá más adelante, para el caso de La Granjita se debe considerar que: 1) no coexiste dependientemente de una exclusividad sexual entre la pareja, y 2) que adquiere connotaciones diferentes si la alianza matrimonial se ha establecido por medio del derecho consuetudinario wayuu o no.

representaba para ellas un riesgo o un acontecimiento que desearan evitar. Varias de las mujeres entrevistadas aludieron al hecho de que quedaron embarazadas en la primera relación sexual y que esto confirma el saber popular de que sí se puede quedar 'preñada' la primera vez. Adicionalmente, los métodos anticonceptivos irreversibles (ligadura de trompas o pomey) para la segunda generación y el caso de las técnicas hormonales para la tercera generación, sobre todo, se comienzan a utilizar después del segundo hijo. Por último, sólo resta manifestar sobre las edades de los primeros maridos de las mujeres y con quienes iniciaron su vida sexual que sólo las mujeres de la primera generación se unieron a hombres mayores entre diez y veinte años; para el caso de las otras dos generaciones las edades son bastante cercanas y algunas de ellas son mayores que sus primeros maridos. Este dato es importante porque como se verá más adelante en lo concerniente a las alianzas, las diferencias de edad para las mujeres de la primera generación con sus maridos representó vivencias traumáticas como abusos sexuales y otros tipos de maltratos al no poder escoger con quien unirse conyugalmente en aras de obedecer la ley wayuu.

Para el análisis se toman dos relaciones de la conformación de la familia: la alianza y la filiación, pero en cada una de ellas lo que se expone no sólo es su dimensión de establecimiento, sino la manera en que se vive o se experiencia, es decir, teórica y metodológicamente se opta por una decisión de distanciamiento de las nociones de alianza y filiación y se opta por la prevalencia de las mismas como haceres y discursos en la forma conyugal y en la maternidad y paternidad (con la salvedad que se ha manifestado reiteradamente de que no son prácticas exclusivas de los progenitores). Adhiero a Marilyn Strathern (1981) cuando señaló que los roles familiares son lo que las personas hacemos, es decir, somos lo que hacemos.

Tomo la ALIANZA MATRIMONIAL o UNIÓN CONYUGAL como la relación social que se establece entre dos personas mediante un vínculo conyugal (ritual o no) reconocido como tal por ellos y por el grupo social (o grupos sociales) del cual o de los cuales son miembros¹⁰⁵ y la MATERNIDAD y PATERNIDAD como las formas de relación entre quienes

¹⁰⁵ Al respecto, opto por adherir a los trabajos de Claude Lévi-Strauss (1995 [1956]: 93) sobre la alianza conyugal: “un lazo legal entre un hombre y una mujer sancionado por el grupo y el tipo de unión permanente o temporal resultante, ya de la violencia o únicamente del consentimiento”, que de Alfred Radcliffe-Brown (1950: 5) sobre la familia conyugal: “marriage is a social arrangement by which a child is given a legitimate position in the society,

crían y son criados, independientemente de los vínculos biológicos. Las propiedades que emanan de estas relaciones están dadas en términos de la experiencia que el grupo establece como significativas para cada relación, así como de las valoraciones que se les asignan y de las finalidades que también se desprenden de las mismas relaciones.

Con base en la teoría del parentesco de Marshall Sahlins (2013) en la que la relación biológica entre los concebidos como parientes es importante pero no suficiente para establecer el parentesco y por esta misma vía de la familia, resulta necesario dirigir la atención hacia las prácticas de cuidado y las resultantes de la convivencia y co-residencia si es el caso, puesto que de ellas se desprenden las relaciones de intersubjetividad, reciprocidad y participación.

De acuerdo con la noción de la mutualidad del ser (Sahlins, 2013), Margarita Estrada (2017) sostiene que las relaciones de parentesco se establecen a partir de la interdependencia, es decir, de la condición de tener contacto con los otros, compartir tiempo, lugares y experiencias, además de construir lazos afectivos con base en lo anterior. Por ello, presenta las relaciones de obligación, de intercambio y de solidaridad como constitutivas de la convivencia entre parientes. Así mismo, establece tres órdenes: la confluencia de relaciones afectivas, las prácticas económicas y las prácticas de cuidado como los elementos “que sostienen la vida familiar. A partir de ellos se construyen los lazos de parentesco...” (Estrada, 2017: 33). A pesar de que se construyan vínculos, resulta importante también señalar que se pueden quebrar y desaparecer otros por causa de contingencias, tales como crisis y conflictos, que dotan también a estas conformaciones de un carácter dinámico y cambiante.

Aunque considero pertinente el establecimiento de los tres órdenes: la confluencia de relaciones afectivas, las prácticas económicas y las prácticas de cuidado que propone Estrada (2017), prefiero desdoblar tales prácticas por cuanto el análisis de los datos de campo no me permite establecer los límites claros entre, por ejemplo, las prácticas de

determined by parenthood in the social sense” (el matrimonio es un acuerdo social por medio del cual, a un-a hijo-a, se le otorga una posición legítima en una sociedad, determinada por la parentalidad en el sentido social [traducción propia] La versión española se puede consultar en Ángela Pérez, 1972), o Robin Fox (2006 [1967]) sobre el grupo genitrix-prole: “si partimos de la unidad más básica, la madre y el niño [...] es al *agregar* a esta unidad el vínculo ‘conyugal’ de marido-esposa cuando surgen los ‘padres’ y las familias nucleares (o mejor, ‘conyugales’)” (Fox, 2006 [1967]: 37). Puesto que las dos últimas hacen énfasis en el criterio de la filiación y por esta vía otorgan prelación al hecho procreativo que como ya se argumentó tiende a desdibujar la configuración histórica de los progenitores.

alimentación y de sostenimiento económico o la independencia entre la alianza y la sexualidad o la alianza y el sostenimiento económico, por ello establezco los siguientes textos culturales desde los que he desarrollado la conformación del corpus de esta investigación: 1) de sostenimiento económico y de nutrición, 2) de sexualidad y procreación, y 3) de cuidado y crianza. Cabe señalar que todos estos textos se hallan en una continua imbricación (en conjunción todos forman el texto cultural del parentesco), por ello, propongo un análisis separado de cada uno de ellos, pero siempre con referencia a la conexión intertextual entre sí. Estos textos culturales se trabajan en el capítulo cuatro, sin embargo, resulta pertinente su inclusión en este punto puesto que el problema de la alianza matrimonial orienta el marco de lo que se discutirá en dicho capítulo.

- *La alianza matrimonial*

Los datos que se presentan a continuación tienen como evidencia empírica las entrevistas realizadas a las mujeres wayuu de La Granjita y las observaciones durante las estancias de campo (en esos periodos hubo dos rituales de alianza con compensación matrimonial). En algunas ocasiones se hacen alusiones a las etnografías de antropólogos anteriores que analizan los mismos hechos, sin embargo, trato de distanciarme a propósito de estos planteamientos y descripciones y mantenerme fiel al dato de campo al que directamente accedí, toda vez que el propósito de la etnografía no es hallar concordancias con prácticas ya reportadas por textos antropológicos previos, sino establecer cómo vivencian y vivenciaron estos mismos acontecimientos las mujeres con quienes se realizó la investigación.

Para Bárbara Watson-Franke (1979) y Alessandro Mancuso (2004) el pago o compra de la novia -o *bridewealth*- no es una práctica de compra como tal, puesto que expone una cierta participación activa de la mujer en el proceso de pago. Por un lado, porque la mujer recibe parte de los recursos pactados como pago y, por otro, porque su familia le hace entrega de la dote que le corresponde como herencia¹⁰⁶. Poco se ha discutido desde la

¹⁰⁶ Considero que la discusión entre la transacción tipo *bridewealth* (pago por la novia) y *brideprice* (precio de la novia) que se asume en estos trabajos descansa sobre una perspectiva de género que evita equiparar a las mujeres con mercancías y por lo tanto atenuar y anular el carácter económico y comercial de la práctica del *brideprice*, al asumir el término *bridewealth*. A propósito, considero que el dato etnográfico aportaría a esta discusión en virtud no tanto de

teoría antropológica wayuu sobre la diferencia y conexiones entre el pago, la herencia y la dote. A pesar de lo expresado por las mujeres wayuu entrevistadas, la dote no es susceptible de ser asumida como un adelanto de la herencia, puesto que no significa el traspaso de propiedad de padres a hijas en la medida en que sólo se entrega en especie lo que posee la hija al momento de contraer la alianza y sólo si la familia del novio conviene dar un excedente al pago de la novia. La herencia de bienes (casa, tierra y animales en caso de que la familia posea) se mantiene hasta el momento en que los padres fallezcan o decidan en algún momento ir traspasando la propiedad en vida a sus hijos que sin distinción de sexo heredan por igual¹⁰⁷, de esta manera se puede considerar que existe una “devolución divergente” (Goody, 1983).

Para el caso de los hombres es similar, lo que la familia reúne para pagar la novia no podría asumirse tampoco como adelanto o parte de la herencia, puesto que lo que se adquiere para el pago de la novia entra, para el caso del novio, como parte de un proceso de compensación que luego retornará a sus parientes en el momento que lo requieran. No es herencia puesto que el pago, aunque sustraiga propiedad de los padres del novio (en animales), no genera descuentos sobre lo que el muchacho heredará, sino que lo introduce en una dinámica de dar, recibir y retornar. De este modo, el muchacho adquiere obligaciones con quienes aportan para completar el pago de la novia. Cabe señalar que contrario a lo que plantea Gutiérrez de Pineda (1950), el novio hereda tanto por línea paterna como materna y para reunir el pago recurre a ambas familias, hecho que permite concluir que la adquisición de la obligación de la retribución por el pago de la novia es susceptible de ser contraída con ambas líneas de parentesco.

la imposición del carácter comercial a la práctica, sino al analizar cómo la comunidad comprende dicha compensación matrimonial, especialmente las mujeres que son las directamente afectadas, y además al entender cuál es la noción de valor de la mujer y en qué medida los objetos de intercambio equivalen a ella o, más bien al desvelar si se trata de indemnizaciones como parte del derecho vindicativo. En el caso de las mujeres wayuu de La Granjita, la compra de la novia como práctica de la alianza matrimonial es asumida de manera diferencial por cada una de las generaciones y en esta posibilidad de practicarla o no intervienen diferentes elementos que se basan en la experiencia (Turner, 1982). Volveré a este asunto en el siguiente apartado titulado “la mujer paga”.

¹⁰⁷ Fox (2006 [1967]) menciona que la dote es opuesta al “precio de la novia” –*brideprice*–, pues implica casi un “precio del novio”, ya que es una práctica que expresa la relación desigual en términos de jerarquía social, cuando la familia de la novia tiene más poder adquisitivo que la del novio y a través de la alianza se promueve una movilidad social y circulación de la riqueza. Al respecto, también se puede considerar lo señalado por Jack Goody (1983) a propósito del *brideprice*, puesto que en lugar de operar como una compra, corresponde a lo que el marido otorga a su esposa generalmente después del ritual de alianza, diferente del *bridewealth* que refiere a lo que otorga el novio a la familia de la novia, generalmente previo al ritual de alianza. Teniendo esto en cuenta, considero que la práctica tradicional wayuu es más congruente con una del tipo *bridewealth*, definida por Goody (1983).

La observación durante el trabajo de campo me permite afirmar que la alianza matrimonial existe en tres modalidades: 1) de orden “tradicional” por medio de la ley wayuu, 2) como compromiso verbal y 3) “de hecho” por parte de la pareja conyugal y sus familias. Este último compromiso se efectúa con el hecho de la co-residencia, he aquí uno de los primeros elementos de la transformación de la práctica, pues esto quiere decir que existe socialmente un reconocimiento –o sanción- de la pareja conyugal y de la familia conyugal que con ella se conforma, independientemente de que se ejecute o no el ritual, tal como sucede a la usanza arijuna.

La primera y segunda generación de mujeres expresan que la alianza matrimonial wayuu comienza con el ritual de iniciación femenina, en español ‘encierro’ –*aserejümü* en wayuunaiki- de la niña que “se desarrolla”, esto es, cuando aparece la menarquia¹⁰⁸. Las mujeres mayores, en su rol de madres, abuelas o tías, confinan a la mujer en una casa de barro, relativamente apartada de la ranchería y allí permanece recluida varios días. Los encierros pueden durar varios meses o años según Watson-Franke (1974), dependiendo de las posibilidades económicas de la familia; según Gutiérrez de Pineda hasta cuatro años; Sara Jemieson (2007) manifiesta que puede durar desde un año hasta cinco años en áreas rurales y en las urbanas tan sólo meses o algunos días; Perrin (1980 [1976]) establece que los clanes con más riqueza antaño encerraban a sus hijas hasta cinco años y para la época en que produjo su obra, el periodo oscilaba entre tres y ocho meses. Considero que la duración de la reclusión de la niña depende mucho en la actualidad de la asistencia de la misma a los centros educativos, porque para muchas familias resulta más importante que ella estudie, también depende de las necesidades de las labores domésticas de la niña, puesto que a esa edad muchas niñas cuidan a sus hermanos menores, cocinan y hacen oficios domésticos. En La Granjita los encierros han durado entre cuatro y siete días, según los datos de las entrevistas.

Dentro de la casa de barro, la encerrada es privada de alimentos en su totalidad (incluso agua), durante cuatro o cinco días o sólo recibe ciertos alimentos como chicha (agua de

¹⁰⁸ Michel Perrin (1980 [1976]) asegura que este ritual tiene asidero en la concepción de que la mujer es “perforada” por la luna y que por ello ya puede procrear. La primera menstruación marca el momento en que la mujer es considerada “comprable” o susceptible de una alianza matrimonial. En mi estancia de campo, en esta esta comunidad no hubo alusiones de tipo mitológico para los rituales ni de iniciación femenina ni de alianza matrimonial, cuando pregunté por motivaciones de elementos, haceres o discursos de uno y otro la respuesta estribaba en que era “natural” de la ley indígena, es decir como conocimientos y prácticas heredadas, asumidos sin cuestionamiento.

maíz blanco), mazamorra serrera (una bebida espesa de maíz sin endulzantes), una dieta baja en grasas y se elimina el consumo de carne. Adicionalmente consume lo que denominan “tomas” que son infusiones de plantas y raíces de la región, como la quina roja y la tuatúa, estas tomas tienen la propiedad de ser analgésicas y antisépticas, pues además de reducir el cólico menstrual, sacan todo el “sucio” del cuerpo de la mujer. Además se realizan cortes de cabello y sustitución total de prendas de vestir, esto con el ánimo de trazar el abandono de una etapa de niñez y pasar a otra de mujer porque ya puede tener relaciones sexuales y concebir. En el encierro también se inician las prácticas de tejido y bordado que serán consideradas en el valor de la mujer para la alianza matrimonial.¹⁰⁹

Cuando la mujer, señorita –o *majayura*-, sale del encierro, las mujeres mayores preparan una sopa y se convoca a la comunidad, tocan la *kasha* y organizan la fiesta de la *chichamaya*¹¹⁰, ella baila y ya todos saben que el encierro culminó. En esta fiesta ya la persona es reconocida como parte del grupo de mujeres, puesto que es una presentación social de una mujer virgen de la familia, elegible para la alianza matrimonial. No siempre se ejecuta esta fiesta, sólo entre los clanes o familias con más poder adquisitivo, pues convocar a la presentación de la señorita implica gastos de comida que no todas las familias están en posibilidad de financiar. Las mujeres de La Granjita que tuvieron encierro no fueron presentadas mediante la *chichamaya*, la conocen, la han presenciado para otras mujeres, pero no la han bailado. Cuando salieron del encierro no hubo presentaciones formales ni públicas.

¹⁰⁹ La bibliografía respecto del ritual de iniciación femenina wayuu es abundante, desde diferentes enfoques y con propósitos tanto teóricos como metodológicos. Refiero aquí algunas obras que dan cuenta de la visión tradicional -Gutiérrez de Pineda (1950), Watson (1973), Watson-Franke (1982, 1984), Mazzoldi (2004) y Mercado Epieyú (2010)- y en contextos de transición -Watson-Franke (1979), Jemieson (2007)-; aparte de documentales audiovisuales al respecto (Padilla, 2013).

¹¹⁰ Es un baile de pareja –hombre y mujer- sobre una explanada que forma la gente espectadora a manera de círculo, allí la mujer usa una manta roja y una tela roja sobre la cabeza que sostiene con sus manos y baila de frente al hombre, ella va dando pasos pequeños y muy rápidos mientras el hombre va dando los mismos pasos hacia atrás, va reculando; el propósito es que el hombre caiga al suelo. Menciona Perrin (1980 [1976]) que este baile manifiesta el símbolo de la supremacía femenina puesto que se puede ver como una competencia en la que el perdedor casi siempre será el hombre.



Fotografía 15. El traje de la majayura cuando sale del encierro y el tradicional sombrero wayuu. La mujer que viste la manta no bailará, ella estudia pedagogía infantil y debía llevar el traje al otro día para mostrarlo en la entidad educativa donde adelanta sus estudios¹¹¹.

- *La mujer “paga”*

Cuando se reconoce públicamente a la señorita que ha pasado por el encierro –con o sin fiesta-, los hombres manifiestan a los padres el interés de casarse con ella, esto se hace a través de un palabrero, según la ley wayuu.

Ad (de la segunda generación) manifiesta al respecto:

“DM: ¿y cuántos años tenían [las mujeres que salían del encierro y se casaban]?”

Ad: no hay años, en el wayuu no hay años tampoco, si le gusta se la venden cuando se desarrollen, que las encierran y en el encierro comienzan a tocar la *kasha*, entonces en la *kasha* ella sale al ruedo pa’ que to’ el mundo la vea que salió del encierro, que todo el mundo la vea y si hay alguien en la multitud de gente que hay, si hay alguien dice “ay, ella a mí me gusta”, dice el papá: “si te gusta te la vendo”. “Bueno, si me la vais a vender, ¿cuánto pedís?...”

¹¹¹ Muchos haceres de la cultura wayuu, como el que se refiere en la fotografía 15, sólo se conocen de este modo: en las entidades educativas o en festivales indígenas, campeonatos deportivos, encuentros con líderes políticos o encuentros de culturas indígenas en los que se busca marcar la adscripción indígena mediante acciones descontextualizadas y hasta exotizadas de la identidad wayuu. El espacio que los ámbitos educativos y administrativos abren para que los indígenas wayuu exterioricen sus prácticas “tradicionales” son formas superficiales del reconocimiento de la cultura (en el mismo marco de la perspectiva multicultural), pues el uso de mantas, guaireñas, guayucos, sombreros, sólo se dan en contextos en los que se requiere marcar la diferencia de lo arijuna o de otros grupos indígenas. Los *performances* que despliegan con el uso de las prendas wayuu, así como los bailes (por ejemplo la chichamaya o yonna) en los eventos públicos son formas de dicha diferenciación étnica.

Cuentan las mujeres de la primera generación que en algunos casos sus padres se acercaron a ellas y les preguntaron que si se querían casar con quien había manifestado su interés de matrimonio y ellas aceptaron, pero en otros, la mayoría, dicen ellas para aquella época, los padres no consultaban a las hijas, sino que las obligaban a contraer la alianza; en otros casos, los hombres se aprovechaban de la necesidad económica de las familias y compraban a las hijas aun antes de la menarquia.

La pedida de la novia puede tener lugar en el mismo baile o días después, el pretendiente habla con su tío materno o su papá del interés de compra de la muchacha y se procede a enviar a un palabrero para que hable con la familia de ella, también puede establecer contacto con el tío materno o con el papá de la misma novia. El palabrero lleva la palabra de la familia del muchacho (pues es un acto colectivo, no es sólo el interés del muchacho, sino de toda la familia –paterna y materna-) y pregunta cuánto piden por la novia, el padre comunica el valor que debe entregarse en dinero en efectivo, collares, animales (chivos, ovejos y reses) y ron. El palabrero vuelve a la casa del muchacho y lleva la palabra de vuelta, si la familia está interesada en hacer el pago vuelve a enviar al palabrero, en esta ocasión puede ir acompañado del pretendiente y llevan “la comida de hormiga”¹¹². La articulación de lo colectivo de la familia del novio con el novio es la reiteración del ejercicio de la mutualidad del ser no sólo en un hecho de representación de este último, sino de co-participación en la vida de éste al compartir un interés individual que es a su vez colectivo. En uno de los casos de compensación matrimonial que tuve la oportunidad de conocer, la tía del novio expresaba:

“Mr: [su sobrino] tiene que dar tres millones de pesos, tiene que dar una porra [o porro] de ron, tiene que dar los chivos, él ya dio la comida de hormiga que dicen que es la de primera, los dos primeros [chivos] que dan y a él na’ más le pidieron dos, porque hay personas que les piden cinco, seis, siete chivos por la primera mordida y después viene el lote porque a veces piden hasta veinte con cinco millones, diez millones”

La comida de hormiga representa la aceptación del cobro y la manifestación pública de la seriedad del compromiso, se entregan los chivos que la familia de la novia solicita y que consumen de inmediato con los parientes que residan cerca. A esta comida no están invitados ni el muchacho ni el palabrero que una vez entregan la comida de hormiga se

¹¹² No encontré referencia alguna en los antecedentes del parentesco wayuu de este primer pago ni las personas entrevistadas me explicaron la razón de la denominación. Tampoco en los textos en los que se reporta la ley wayuu hay mención a este primer pago.

marchan. Cuando se entrega esta comida se acuerda una fecha límite de pago del convenio, de uno a tres meses, ello depende del monto y de las estrategias de negociación del palabrero.

Ad relata sobre la alianza de su hermano:

“DM: ¿y cuánto le pidieron a él?

Ad: dos millones quinientos y fue poquita plata¹¹³ porque ella, pedían ocho millones y pedían collar, pidieron ron, pidieron chivo, dimos la comida que de hormiga, el primer chivo que uno da, después venía, después de la comida de hormiga

DM: ¿cómo así de hormiga?

Ad: ¿cómo es que se llama?, es que primero vino el palabrero, ya que vino el palabrero teníamos que darle un chivo, dos chivos

DM: ¿y le dieron?

Ad: sí, de los de Nc, le dieron. Entonces cuando ya vinieron a, que vino él a decir que cuánto costaba Lr, este... le dieron unos chivos, cuando él vino y después nos citaron nuevamente pa' llevar la plata allá

DM: a la Loma...

Ad: ajá, a la Loma

DM: ¿y quiénes fueron?

Ad: toditas nosotras, [nombres de las hermanas], toditos nosotros, porque ¿quién más iba a ir?¹¹⁴ Y nosotros mandamos la, le dimos la plata a JAm y JAm se la entregó a la familia de Lr

DM: ¿cuál JAm?

Ad: ay JAm, el hermano de mami [su tío materno y palabrero de la familia]

DM: ah ya...

Ad: entonces él entregó la plata, los chivos, la porra de ron, y ¿qué más fue qué pidieron? No me acuerdo qué más fue, entonces nos dijeron que teníamos que dar dos chivos más para que entregaran los chismes¹¹⁵ de ella, de Lr y nosotros no dimos chivos ni na' porque ya no teníamos plata; no le dieron na'¹¹⁶.”

Las mujeres de la primera generación y algunas de la segunda expresan que generalmente no se espera la fecha del pago para irse a vivir con el novio o para empezar a recibir las visitas en la casa, estas visitas ya suponen pasar la noche juntos y tener

¹¹³ Cabe resaltar en este fragmento la marca de modalización apreciativa enfática ('Y fue poquita plata'). En este caso, Mr expresa la evaluación que hace sobre el hecho de la compensación matrimonial como costoso, no obstante, en un ejercicio comparativo con otros casos conocidos por ella resulta no serlo tanto. La modalización permite en este caso entender que para las familias que deben hacer estos pagos resulta un esfuerzo económico cumplir con esta compensación.

¹¹⁴ En este fragmento la modalidad intersubjetiva deóntica se aprecia en la forma de la pregunta '¿quién más iba a ir?', puesto que indica que es una obligación de la familia del muchacho cumplir tanto con el pago como con la presencia en la entrega del mismo al palabrero designado para el efecto.

¹¹⁵ Utensilios de cocina, muebles y enseres.

¹¹⁶ La modalidad objetiva o implicativa queda establecida en la relación proposicional: 'nosotros no dimos chivos ni na' porque ya no teníamos plata; no le dieron na'', que además en conexión con la organización discursiva del fragmento se puede entender que dado el costo de la compensación matrimonial la familia quedó sin recursos adicionales para cumplir con los requerimientos opcionales del compromiso.

relaciones sexuales, dado que el compromiso de pago ya está hecho. Después la familia del novio envía el palabrero a la casa de la novia con el pago, como debe llevar chivos y reses, va acompañado de algunos de los hombres de la familia y así cierran la alianza. La familia de la novia sacrifica algunos animales y los consumen de inmediato y en esta ocasión reparten la comida con los parientes lejanos y cercanos porque les envían parte de la carne, sobre todo a los tíos (hombres) de las dos líneas, tanto materna como paterna. De esta manera, se hace una extensión pública de la alianza de la hija. Como la hija ya se ha ido a la casa del marido no consume carne de la del pago, diferente es cuando todavía permanece en la casa de su familia de procedencia, allí sí recibe de comer. A esta comida del pago de la novia tampoco están invitados ni el novio ni sus parientes. Algunas veces el novio hace un brindis, tipo parranda, en su casa o se pueden juntar las dos familias para el efecto.

Hay otras formas de contraer la alianza matrimonial según la ley wayuu como la fuga de los novios, pues cuando se gustan entre sí, los novios convienen huir juntos. La fuga de la muchacha supone una búsqueda por parte de su familia, al conocer al novio, la familia envía la palabra a la familia del mismo para que haga el pago. Igualmente se conviene una tarifa en los mismos términos (dinero en efectivo, collares, animales y ron), una comida de hormiga y un límite de pago. De no celebrarse un pacto, los padres de la muchacha van por ella y se la “quitan” al novio hasta que pague, si no, pueden hacer pacto de cobro con otro hombre.

La fuga comprende también la situación de la novia que se “enrancha”, esto quiere decir que no hay un acuerdo con el novio para fugarse, sino que ella se va para la casa de él a vivir con él, la familia del muchacho la puede devolver a su casa, pero si él quiere “quedarse” con ella, pueden recibir al palabrero de la familia de la muchacha para acordar el pago. Tanto en la fuga acordada, como en esta última situación, el precio de la novia es mucho más bajo, puesto que la familia sufre vergüenza por la pérdida de la virginidad y credibilidad de su hija. La credibilidad consiste en que no se puede confiar en aquella persona y por lo tanto en su familia, se debe entender que en estos procesos de compensación matrimonial, no es el proceder individual de cada uno de los miembros de la pareja en fuga el que está en cuestionamiento, sino que estos actos son la extensión misma del proceder de la familia como colectivo. La muchacha que se enrancha se

ofende a sí misma y a toda su familia, en negociaciones próximas de pagos a sus hermanas, por ejemplo, la credibilidad de la familia estará en duda.

Otra forma de alianza matrimonial es la del rapto, que es cuando el hombre se roba a la mujer, esto supone un hecho de agresión y abuso sexual, por lo tanto significa una ofensa para la familia de la novia. En ese caso, el principio vindicativo obliga el pago de la ofensa y el pago de la novia, por lo que el pago es elevado y en caso de que el hombre no cumpla con los pagos, se pueden generar guerras entre familias. Durante mi estancia en campo no escuché hablar de casos de este estilo, solamente de que existían pero sin ilustraciones de casos concretos conocidos o vividos por ellas¹¹⁷.

La mujer “paga” sin importar los mecanismos, por petición o por fuga, adquiere una posición de prestigio superior a otras mujeres, pues la credibilidad de la familia se hace evidente en el celo de la virginidad de la muchacha, con el pago de la fuga esta credibilidad es relativamente devuelta, pues es de suponerse que la pérdida de la virginidad tiene lugar durante la fuga y el pago que se realiza aunque pueda verse como un pago de la novia, consiste en el pago de la ofensa. El símbolo dominante aquí entonces es la virginidad femenina y las acciones para su celo y reparación vienen a ser objeto de cobro y pago porque, por un lado, los padres que han guardado la virginidad de su hija procuran que la compensación matrimonial la considere como valor de intercambio y, por otro lado, en caso de que un hombre transgreda el celo, bien sea huyendo con ella, raptándola o abusando de ella sexualmente, debe compensar tal valor de intercambio. En este caso se puede observar lo que Ortner (1996) había enunciado sobre la emergencia de la familia patriarcal en términos de que son los hombres los que mantienen la autoridad sobre las mujeres y ello implica especialmente el control de su

¹¹⁷ Sobre la huida de los novios y el rapto se puede confrontar esta información con la de Gutiérrez de Pineda (1950), no obstante no hay referencias al hecho de la mujer que huye sola o se “enrancha”. Edixa Morales y otros (2009) tampoco dan cuenta de esta modalidad de huida. Esta forma de alianza se ha encontrado en diversas sociedades alrededor del mundo y en diferentes épocas, John McLennan (2015 [1865]) desde la postura evolucionista unilineal presenta un extenso análisis de la misma; por la época de producción de su obra significa un aporte importante a la antropología y sobre todo a la que se dedica al estudio del parentesco. De allí que diferentes autores del siglo XX, por ejemplo, consideren que el rapto es una forma de alianza posible a partir del ejercicio de la violencia que adquiere sanción colectiva por los grupos humanos que la practican o la han practicado; de hecho como forma anterior y motivadora del establecimiento de alianzas consensuadas entre los hombres, por ejemplo a través del intercambio de mujeres. La simulación del rapto -o de ciertos sucesos constituyentes- en las prácticas más contemporáneas del ritual de nupcias occidentales dan cuenta, desde la perspectiva de McLennan, de sobrevivencias (“*survivals*”) de prácticas que antaño tuvieron sentidos y que son susceptibles de ser rastreadas por medio del análisis socio-antropológico sobre esta modalidad de alianza.

comportamiento sexual, el argumento de la protección de la mujer en peligro justifica los medios para proteger su pureza de agentes externos a la familia. Por lo tanto este asunto es a todas luces una construcción ideológica, pues ya sea el hombre como padre, tío materno o marido, funge como figura de autoridad y de mayor jerarquía. Esto no se contrapone al parentesco matrilineal.

De otra parte, la dote corresponde a la entrega de la propiedad de la novia a la misma, por parte de su familia de procedencia, no supone adelanto de herencia como ya se mencionó, pues ésta sólo se entrega si la familia del novio hace un pago extra en animales generalmente (chivos) para que le entreguen a la muchacha sus pertenencias: su chinchorro¹¹⁸, sus chismes (utensilios de cocina) y animales (como chivos o gallinas)¹¹⁹.

Es de aclarar que las mujeres de la primera generación son las que exponen y ostentan el prestigio de ser mujeres pagas, para las siguientes generaciones la mujer paga es diferente en virtud de las obligaciones adquiridas, no por contar con mayor prestigio. Algunas mujeres de la primera y segunda generación manifiestan sobre estas formas de compensación matrimonial lo siguiente:

“DoñaE: No, Marcela, no es como dicen¹²⁰ que los wayuu ya quieren hartarse, quieren comer chivo, no es eso; es un valor, Marcela, en los wayuu es como el matrimonio, usted dice yo me caso por la iglesia y ya soy la reina de la casa, así igual.”

“DoñaN: [...] yo se lo dije a ella [a su hija], por eso siempre es que es necesaria la ley de uno, porque hay un poquito de respeto, le dije, ¿cierto Marcela? Hay un respeto sobre esas cosas que eso me lo dice mi familia, me lo dicen y yo se lo digo a ella, pero ellos [sus hijos] creen que son mentiras y es una verdad, eso es verdad, ¿por qué? Porque yo fui una persona que fui paga, yo fui paga, el difunto SI dio un torete, dio un collar, dio dos

¹¹⁸ Una especie de hamaca.

¹¹⁹ Gutiérrez de Pineda (1950) y Watson (1968) exponen que una vez realizado el pago (en animales y joyas, algunas veces además en dinero en efectivo), la familia de la mujer le entrega a manera de dote la herencia que le corresponde: ajuar, animales y utensilios domésticos. Según estas fuentes, la familia materna del hombre también le entrega a éste los animales que le corresponden por herencia, sin embargo, estos se utilizan para el pago de la novia, de tal modo que pasan a ser parte del rebaño del *apüshi* de la mujer. Una vez ella hereda su rebaño, el hombre lo cuida, pero será la herencia de los hijos e hijas de la pareja. Hernández de Alba (1936: 26) confirma: “el padre es el administrador de los animales propios de la familia: los suyos, los que llevó la mujer al casarse, los que por regalos familiares van teniendo los hijos, y aunque los de la esposa son siempre de ella y la propiedad de los hijos es respetada, él cuida y pastorea todo el ganado”. Según estos autores, tanto en la alianza de los hombres como de las mujeres, las obligaciones y retribuciones se dirigen hacia los *apüshi*.

¹²⁰ La modalidad subjetiva apreciativa en la expresión ‘no es como dicen’ refiere al hecho de que existen comentarios al respecto que DoñaE no comparte y niega. Como cabildo de la comunidad, esta mujer expresa su autoridad evaluando los diferentes puntos de vista que conoce sobre la práctica de la compensación matrimonial.

chivos, dio una porra de churro¹²¹, él en mi familia, él era muy bien llegado en mi familia, él, él era muy bien llegado en mi familia, que yo no tenía queja ni él tenía queja de mi familia ¿por qué? Por su comportamiento y eso yo se lo decía a, yo se lo digo a los hijos, ellos creen que son mentiras, no, es que eso es la verdad¹²², pisotean a uno en esa forma, sin ese compromiso por delante [anticipado].”

“Ad: bueno, yo, pa’ mí que... no es ninguna obligación, aunque ésa es la ley de uno el indígena, pero, pero no porque, ¿cómo te digo?, es muy forzoso, muy forzoso porque ¿de dónde se va a sacar [el pago]?, no es tanto que saque y uno ahí va perdiendo, ¿cómo te digo?, como una calidad, la calidad, porque a uno no lo pagan.”

En estos discursos se evidencia una doble condición de la alianza wayuu, por un lado que pueda ser observada como una práctica de lucro o beneficio de la familia de la novia en términos de adquisición de bienes, sobre todo dinero y chivos, y por otro lado el prestigio y la “calidad” que se le agrega como valor a la mujer casada por este medio, puesto que el cambio de estatus confiere este valor que debe ser mantenido con su adherencia y correspondencia al contrato que se establece por ambas partes.

Existe además una cualificación de las mujeres en términos de superioridad frente a las que no son pagas y que por lo tanto son susceptibles de ser irrespetadas y ‘pisoteadas’, adicionalmente, como indica el último discurso la calidad de lo indígena se va perdiendo por no celebrar este tipo de contrato. Para algunas mujeres de la primera generación el sentido de ser una mujer paga encuentra asidero en que un hombre de otra familia la reconoce como miembro de una familia (casta, clan o *apūshi*) de valor, puesto que la criaron, la educaron y cuidaron su virginidad.

La práctica de cobro y pago tampoco debe entenderse como una compensación a la familia por el valor de la mujer que le entregan, tampoco un ejercicio lucrativo, corresponde a un reconocimiento de las labores de crianza y cuidado de la novia, es un acto de reconocimiento público del valor y de la credibilidad de aquella familia. La sobrevaloración de la castidad o de la virginidad, según Ortner (1996) encuentra razón de ser “because virginity is a symbol of exclusiveness and inaccessibility, nonavailability to the general masses, something, in short, that is elite” (Ortner, 1996: 56) (porque la virginidad es un símbolo de exclusividad e inaccesibilidad, de no disponibilidad para toda

¹²¹ Un galón de aguardiente destilado de caña de azúcar (o de panela –piloncillo en México-), también se le conoce como chirrinchi o ron.

¹²² La modalidad epistémica es un acto reiterativo de ‘ellos [sus hijos] creen que son mentiras y es una verdad, eso es verdad’ enunciado frente al que DoñaN expresa el grado de certidumbre sobre el conocimiento de la ley wayuu y la necesidad de acogerse a ella, pues sus hijos se presentan reticentes a hacerlo.

la gente; en pocas palabras, algo que es selecto [traducción propia]). La exclusividad por lo tanto es el elemento simbólico valorado y que les confiere a las familias de la mujer, en este caso tanto paterno como materno, una posición de prestigio sobre otras.¹²³

Ma cuenta sobre el caso de su hermano:

“DM: ¿ustedes le dijeron a la familia de ellos [a la familia de su cuñada] que no, que no la pagaban [a su cuñada]?”

Ma: no, no le dijimos nada a ellos, pero nosotros aquí en la casa decíamos nosotros mismos, nosotros mismos decíamos: “ay mami ¿cómo vamos a pagar a Lr?, mami, dícales que no vamos a pagar” y mami sí lloraba y lloraba [...] ella decía: “¿cómo?! ¡Tienen que pagarla! ¡Ella es wayuu de los resguardos! ¡Qué es lo que pasa! Eso fueron ustedes que se regalaron a sus maridos”¹²⁴ (risas). Yo le decía: “ay mami no se puede, ¡qué va a estar uno pagando a ninguno!, que se busque otra mujer”, pero a él le gustaba ella y le tocó que pagar.”

No obstante, para otras mujeres de la misma generación la práctica del cobro y el pago son formas que disfrazan convenios entre familias para lucrarse y dejar a sus hijas a merced de su marido y su familia para ser violentadas y esclavizadas. Los discursos que expresan este tipo de experiencias abundan, se presentan a continuación sólo algunos:

“DoñaE: no señor, aquí el que tiene que venir es él [su yerno]¹²⁵, DoñaE, entrégueme a su hija, yo me la voy a llevar, pero tú [la hermana de su yerno] la pones de esclava tuya y de una vez te lo digo “por el boca’o que se va a comer, que siga siendo mi esclava aquí”, le dije, “si ella lo quiere así y si se acoge a lo que yo digo que se quede aquí que yo sí soy su mamá, yo sí sé cuánto se come ella, cuánto gasta ella, cuánto calza ella, para que te

¹²³ Según Gutiérrez de Pineda (1950), la compra de la mujer virgen implica que el hombre no puede aceptar una mujer que no lo sea por dos razones: “porque considera que habiendo pagado su mujer, debe pertenecerle desde el pasado y la presencia de un elemento extraño es como un fraude a su pago; el segundo [la segunda], porque teme que este hecho se repita en el futuro y la fidelidad conyugal se haga incierta cuando él desempeña sus funciones de pastor nómada” (Gutiérrez de Pineda, 1950: 66). Para Morales y otros (2009) si la mujer-esposa no es virgen, el hombre se siente engañado por la familia a la que pagó por ella, por ello es deber de esta última resarcir el agravio como (lo considere el esposo inconforme. En este caso, la dignidad y el honor del esposo son los elementos que simbólicamente se ligan a la valoración de la virginidad femenina. Desde una perspectiva diferente, Watson (1972) asegura que la “impureza” de la mujer no virgen afecta directamente a su familia de procedencia, en primer lugar, puesto que esto implica la posibilidad de la pérdida de aliados políticos con quienes se ha generado la alianza: “if... a woman causes her father or uncle to lose valuable political allies because of deficiencies in her sexual behaviour, she becomes a liability and she can seriously impede her lineage’s chances of building up a secure base of political support” (Watson, 1972: 154) (si... una mujer causa que su padre o su tío pierdan aliados políticos valiosos debido a las deficiencias de su comportamiento sexual, ella se vuelve una responsabilidad y puede obstaculizar seriamente las oportunidades de su linaje para construir una base segura de apoyo político [traducción propia]), de ahí el rigor en el celo de la virginidad femenina.

¹²⁴ La selección léxica de la forma ‘regalarse a alguien’ connota el acto de entrega sin compromiso que desde la evaluación de quien enuncia no es lo deseable. Las subsecuentes risas del enunciador marcan una modalidad apreciativa de desaprobación con referencia al discurso directo anterior. He aquí una distancia generacional en la forma de evaluar el no pago de la compensación matrimonial.

¹²⁵ En este discurso es importante resaltar que la hermana del pretendiente es la persona que acude a la solicitud de la novia. En este caso se puede observar que la mujer-hermana representa a su hermano en virtud de que detenta la autoridad para hacerlo.

vaya a servir a ti de cachifa¹²⁶ que se quede aquí tranquila, que yo le costeo su, así como la crie a ella le crio a su hija...”

“DM: ¿pero nada de pagos ni cobros?

DoñaD: nada, a mí no me gustó, porque esto como uno ve, las pagan la gente, las pagan y no viven con el marido o les dan mala vida entonces porque él vive sacándola a la fuerza porque él dio, “yo te compré, tú tenéis que vivir obligada conmigo porque yo te compré”

La hija: es que sufren maltrato

DoñaD: les pegan

La hija: es que ellos [los maridos] le pegan a uno y uno no puede decir nada porque lo pagaron, es que como si fuera un bulto de papa o algo material

DoñaD: él dice: “yo te compré tú tenéis que hacer lo que yo quiera”.

“DoñaN: él dijo que él no iba a cobrar porque después los hombres iban a estar dándoles maltrato a sus hijas si las pagaban. “Yo, lo que yo no le di a la mamá de mis hijos, no quiero que otro me maltrate mis hijas [...]”

Jh: porque ahí sí se sienten dueños

DoñaN: ajá, va a querer mandar, toca hacer lo que ellos digan

Ma: Lo que ellos digan, porque eso es lo que ha pasado

Jh: sí, es ser una esclava ante ellos

DoñaN: ajá, eso fue lo que él no quiso

Jh: porque como los anteriores maltrataban mucho a sus mujeres...”

“DoñaA: a mí sí me compraron pero a ellas [sus hijas] no, a mí no me gusta¹²⁷

DM: ¿y por qué?

DoñaA: porque ellas no son animales, digo yo, que les den lo que ellas necesitan, su casa, su cama, sus chismes, ¿verdad? Pero ¿qué hacemos con vender una hija ahí y comernos la plata y ella es la que está sufriendo ahí?, ella es la que paga todas las cosas, entonces ¿pa' qué vamos a estar vendiendo las hijas?, es que se aprovechan de su valor.”

Los discursos son muy dicentes al respecto, la selección lexical por ejemplo pone a la mujer en la misma categoría de objetos materiales ('bulto de papa o algo material') y animales ('animal'), en el caso de referirlas como personas se alude a categorías de personas en su calidad de servicio (esclava y cachifa). Así mismo refuerzan esta idea del maltrato de los hombres que compran a la mujer, pues 'les dan mala vida', 'las sacan a la fuerza', 'les pegan', 'les dan maltrato', 'se sienten dueños', 'quieren mandar', 'maltratan' y 'se aprovechan de su valor'. Las mujeres por lo tanto en posición de víctima: 'no viven con el marido' o 'viven obligadas con él', 'sufren maltrato', deben callar, 'deben hacer lo que el marido quiera', 'sufren' y pierden su valor. Desde estos puntos de vista, la alianza

¹²⁶ Despectivo, empleada doméstica.

¹²⁷ En este fragmento, la modalidad subjetiva evaluativa expresada en la forma 'a mí no me gusta' se puede relacionar con la modalidad objetiva adversativa y de causa-efecto: 'a mí sí me compraron pero a ellas [sus hijas] no, a mí no me gusta'. Esta co-relación entre proposiciones expresa la agencia de la mujer wayuu, quien al evaluar su propia experiencia evita la alianza matrimonial de sus hijas mediante la ley wayuu.

matrimonial por medio de la práctica de cobro y pago establece una relación entre el hombre y la mujer en posición de asimetría y desigualdad: un dueño o amo (el hombre) y su esclavo o sirviente (la mujer). Tal como lo plantea Silvia Federici:

“Una vez más, mucha de la violencia desplegada está dirigida contra las mujeres, porque, [...] la conquista del cuerpo femenino sigue siendo una precondition para la acumulación de trabajo y riqueza [...] que más que nunca, reducen a las mujeres a meros vientres” (Federici, 2010 [2004]: 31)

Es evidente aquí la construcción ideológica¹²⁸ de los sexos, pues la supremacía masculina se establece sobre un orden de servidumbre de la mujer-esposa a partir de la tutela que adquiere el marido con el contrato matrimonial. La compensación matrimonial (cobro y pago) se asume como una transacción de venta y sucesiva posesión de la mujer: de su cuerpo, de su sexualidad y de sus productos (hijos). Por lo tanto, mientras que para las mujeres de la primera generación ser paga indica una valoración de su ser como mujer, para las otras generaciones va a ser un indicador de sometimiento y esclavitud. Ante estas experiencias la mujer wayuu es reflexiva y volitiva, pues transforma el curso de la historia y rechaza esta forma de sometimiento, aunque sea ésta una institución de la cultura wayuu y que ella pierda la “calidad” de indígena ante los miembros del grupo social. Se encuentra aquí un ejemplo de lo que corresponde a la agencia, como menciona Turner (1974) a partir de su lectura de Znaniecki (1968), “cultural systems [...] depend not only for their meaning but also for their existence upon the participation of conscious, volitional human agents and upon men’s continuing and potentially changing relations with one another” (Turner, 1974: 32) (los sistemas culturales [...] dependen, no sólo para su sentido, sino para su existencia, de la participación de agentes humanos volitivos y conscientes, y de las relaciones continuas y potencialmente cambiantes entre las personas [traducción propia])¹²⁹. El cambio se genera cuando desde el ejercicio de la parentalidad –ser padre o madre- se decide no adherir la ley wayuu para las alianzas de sus hijas, la volición, la agencia y la expectativa se articulan y los procesos se transforman.

En consecuencia, la alianza ritual ha encontrado detractores en La Granjita, tanto hombres como mujeres, a causa de la interpretación del compromiso por parte de los

¹²⁸ De este modo, la ejecución de la norma consuetudinaria es una forma de sujeción femenina, según las mujeres entrevistadas, ello en virtud de su posición de subordinación a las figuras masculinas (padre y marido).

¹²⁹ La versión española de este capítulo se puede consultar en Ingrid Geist (2008 [2002]).

hombres que pagan a las mujeres, pues el maltrato físico aunque resulte ser una ofensa a la familia de la mujer, no está contemplado como causa para anular el compromiso, tampoco otro tipo de violencias contra la mujer. De este modo, la familia de procedencia de la mujer no encuentra mecanismos para defender la integridad de la misma, pues en caso de que sea la mujer la que decida “dejarse” del marido por esta razón, debe otorgar el pago a su marido por el perjuicio del abandono.

La ley wayuu, como algunas mujeres refieren, no es una forma de protección ni valoración de la mujer indígena, es un conjunto de formas –un complejo ideológico- que bajo el principio vindicativo otorga a los hombres derechos y privilegios que de ninguna manera son equitativos e igualitarios a los de la mujer, pues la tensión que se encuentra entre las dos posibilidades de intercambio de la mujer, una de tipo comercial económica y otra simbólica¹³⁰, establece un conflicto que abre la fisura para la transformación de la alianza tradicional wayuu en este asentamiento.

Un asunto importante al respecto es la comprensión y la ejecución de la ley por parte de hombres y de mujeres en la alianza matrimonial, pues de parte de las detractoras de ésta se percibe esta ley como disfuncional, en tanto que plantea alternativas de solución de conflicto entre wayuus, en ámbitos públicos, pero en relación con la alianza matrimonial es una forma más de dominación de la mujer desde la relación de parentesco, ya que los haceres domésticos de la mujer, además de los sexuales y reproductivos, constituyen de por vida una obligación con el hombre, y sin posibilidad de renunciar al contrato de manera consensuada se ven obligadas a escapar y por ende a ser violentadas por parte de sus parientes (familia de procedencia y de su marido) y por parte de la comunidad que las señala de transgresoras (acusadas de ‘irresponsables’, de tener otros maridos, de no ser “buenas” mujeres)¹³¹.

¹³⁰ De hecho, dentro de las teorías sobre el parentesco, las prácticas de *bridewealth* y *brideprice* se oponían en virtud de la postura del antropólogo o la antropóloga al respecto, puesto que quienes asumieron una perspectiva comercial optaron por la segunda y quienes no quisieron ejercer violencias epistémicas sobre las categorías nativas optaron por la primera (Dalton, 1966). Es bastante interesante que las mujeres de La Granjita mantengan este conflicto de la concepción en los mismos términos, tal vez esto sugiera un modo de comprensión de acuerdo con la transacción comercial que siempre han conocido y empleado: la mestiza.

¹³¹ Las mujeres entrevistadas manifiestan que cuando abandonan al marido por maltrato no sólo deben pagar la ofensa por abandono, sino que los hijos son entregados a la tutela del hombre-marido-padre y a la familia de éste y la familia de ellas puede rechazarlas por la misma causa y no darles alojamiento ni colaboración de otra índole.

El rechazo a la práctica de compra y pago es una forma de resistencia de parte de las mujeres de La Granjita para evitar violencias y formas de esclavitud a las que muchas mujeres fueron y son sometidas, algunas hablan desde su propia experiencia, otras desde lo que vivieron de cerca con sus parientes. De este modo, la reflexividad sobre las situaciones de dominación masculina emerge como elemento constitutivo de la agencia de la mujer wayuu, si bien no se plantea una reflexividad en términos políticos del género, entendido como una promulgación de asociación o movimiento social en aras de la abolición de la práctica, es un asunto que se dirige a la defensa de género de la dominación masculina y un cuestionamiento de la ley con el ánimo (así sea de intención) de evitar las violencias sobre sus cuerpos.

Debo señalar que si bien el rechazo a las formas de violencias contra los cuerpos de las mujeres es el móvil que se manifestó con más vehemencia en los discursos de las entrevistas para no incidir en la alianza wayuu, lo cierto es que en el hacer, la alianza con hombres arijuna o wayuu sin compromiso por la ley tradicional no desvaneció o hizo desaparecer las violencias que estos ejercen sobre las mujeres (en calidad de esposas, hermanas, hijas o madres), puesto que las formas de maltrato y abuso existen todavía como expresiones de desigualdad y de asimetría del poder. Los hombres continúan siendo los portadores del poder adquisitivo y por lo tanto continúan manteniendo a la mujer en una condición subordinada. Mientras las mujeres sigan estando en condición vulnerable por la precariedad de su existencia y sigan vislumbrando al hombre (marido o hijo o hermano o padre, etc.) como la forma de enfrentar las contingencias de la vida cotidiana, seguirán siendo susceptibles de violencias por parte de éste¹³².

¹³² Estas situaciones se pueden relacionar con lo que al respecto señala Judith Butler (2006 [2004]) sobre la vida precaria y su relación con la vulnerabilidad, puesto que la vulnerabilidad es relacional al contexto. Somos vulnerables y objeto de violencia cuando no conocemos al otro que nos puede maltratar (un rostro desconocido) o cuando nuestras vidas no merecen la atención para ser defendidas o aseguradas, pues al ser vulnerables entramos a depender de otro que nos garantice protección, una garantía adecuada de vida. La alianza tradicional, por lo tanto, no genera espacios de defensa o resguardo, todo lo contrario.

- *El hombre wayuu, ¿paga?*

El precio de la novia depende de diferentes elementos: de la credibilidad en su virginidad, de la formación escolar de la novia (de hecho, algunos padres exigen que los maridos sigan financiando esta formación como parte del compromiso explícito) y del poder adquisitivo de la familia del novio. Sin embargo, los cobros considerados excesivos son parte del día a día y ponen en tela de juicio los afectos de la familia con la muchacha que se cobra, pues se plantea como una evidencia de la necesidad económica de la familia y el deseo de lucro a través del cobro. Esta tensión entre la percepción del pago como valor simbólico de la crianza y celo de la virginidad, y la de orden económico que equipara a las mujeres con animales y objetos se mantiene constante aun para las alianzas de los muchachos.

Durante mi estancia en campo hubo dos cobros a hombres wayuu, ambos casos por novias en fuga o “enranchadas”, no hubo ni cobros ni pagos por las muchachas del asentamiento, puesto que ninguna familia quiso “vender” a sus hijas y las muchachas tampoco quisieron unirse en alianza wayuu ni con hombres wayuu.

Los casos son los siguientes: dos muchachos de la misma familia, el tío (de 30 años) y el sobrino (de 26 años) se encontraban desempleados en aquel entonces y ambos vivían con sus madres, en el caso del primero con su madre viuda y en el del segundo con su madre, un hermano y tres hermanas, una de ellas con un hijo de cuatro años. Ambas viviendas cuentan con dos cuartos, pero en la vivienda del sobrino de por sí ya existía hacinamiento cuando llegó la muchacha a vivir allí.

“El tío se fugó con su novia para Rodeo, una población cercana, su madre y su familia de procedencia fueron a buscarlos y los trajeron para La Granjita. La familia de la novia envió el palabrero a casa del tío materno del novio y como no hubo un acuerdo de pago porque pedían un costo alto por la muchacha, ya sin credibilidad, la familia de la novia se la llevó de nuevo para el resguardo. La muchacha entonces se fugó sola y se fue a casa de su novio de nuevo y se “enranchó”, en esa ocasión, la familia de la novia convino bajar el precio de ocho millones de pesos a dos millones y medio¹³³, pidieron además una porra de ron, collares y un lote de chivos. Tanto su mamá como sus hermanas reunieron el pago en tres meses y lo entregaron, él no colaboró para el efecto pues se encontraba desempleado. Después del pago, la pareja estuvo viviendo un tiempo en la casa de la familia de procedencia de él, aproximadamente un mes, y luego se mudó para la de ella en el resguardo.”

“La situación del sobrino fue diferente puesto que ya en su relación conyugal anterior había pagado a su novia y su familia de procedencia de parte de madre ayudó en aquella ocasión

¹³³ Aproximadamente de \$55.000 MXN a \$15.000 MXN.

con el pago. Una vez se dejaron, la familia de él no pidió compensación alguna. La segunda esposa, novia para aquel entonces, llegó de visita y se quedó a dormir por dos noches, al tercer día llegó el palabrero de la familia de ella a cobrarla. El acuerdo de pago se hizo en el resguardo y también pidieron dinero, tres millones de pesos, collares, ron y el lote de chivos. En esta oportunidad, su familia materna no le ayudó a financiar la compra de la novia, por lo tanto él tuvo que emplearse en una finca de otro municipio para reunir el pago, a los cuatro meses juntó todo y pagó a su esposa. Después de eso, él dejó su trabajo como jornalero y la pareja se fue a vivir a casa de la familia de procedencia de la muchacha en el resguardo y construyó una casa de bahareque¹³⁴.”

Las notas de diario de campo presentadas ilustran la práctica de la compensación matrimonial, los procedimientos de alianza mediante la fuga, la recurrencia al palabrero, las formas de pago y las alternativas para la residencia. Un hecho bien dicente al respecto es que aunque las mujeres de La Granjita de desliguen de las prácticas de compra, los hombres wayuu continúan asumiendo pagos por sus esposas. Lo que se puede analizar de este supuesto desequilibrio es que las alianzas entre clanes se van debilitando en la medida en que las mujeres ya no contraen alianzas con hombres wayuu, sino con arijunas; sin embargo, los hombres sí tienden a contraer alianzas matrimoniales con mujeres wayuu de los resguardos y en menor medida con arijunas, este hecho permite que se mantengan lazos de parentesco que garantizan todavía alianzas entre los clanes wayuu.

Ad (de la segunda generación) expresa sus expectativas para sus hijos hombres:

“DM: ¿y usted qué quiere? ¿Que sus hijos se casen con quien quieran? ¿Paisanas [wayuu], arijunas?”

Ad: bueno, en parte quisiera que se casaran con paisana para no perder la descendencia, pero tampoco me gustaría porque uno ya está viviendo otro tiempo y como para ellos es un trauma, pa’ ellos, tener que sacar esa millonada de pesos para pagar una persona y eso es como un trauma pa’ ellos porque yo veo a An, él cómo se ha ido, cómo se ha perdido, trabaja como un loco, como un animal trabaja y trabaja y trabaja pa’ reunir los millones de pesos pa’ pagar la mujer y yo lo veo en mis hijos y me siento mal, porque es un trauma, no me gusta.”

Para las familias que no tienen recursos económicos como en La Granjita, las compensaciones matrimoniales se han vuelto una manera más de opresión para los muchachos que desean unirse a mujeres indígenas, sobre todo de los resguardos donde se cumple con más frecuencia la ley wayuu. La exclusión para los muchachos en materia de alianzas resulta evidente pues las mujeres de los asentamientos tienden a buscar más

¹³⁴ Notas de diario de campo.

uniones conyugales con hombres arijunas y por otro lado, si desean unirse a una mujer wayuu de un resguardo deben someterse a contraer deudas y a entrar en dinámicas de co-participación de pagos con sus familiares paternos y maternos¹³⁵.

El compromiso que deviene de la práctica de cobro y pago establece un orden de obligaciones y, por tanto, de demandas a las partes comprometidas. El hombre se compromete a dar a su esposa todo lo que ella necesite (materialmente) y ella se compromete a realizar las labores domésticas (alimentación, limpieza y cuidado), (Watson-Franke, 1979)¹³⁶.

Las obligaciones del hombre que realiza compromiso se reúnen en las siguientes voces:

“YI: Y entonces ella [su hija] dijo “si yo me voy a vivir con él no quiero que me vendan, pero si él [su marido] se compromete a darme todo antes, tal vez me mude con él” y entonces él dijo “yo me comprometo a comprarle todas sus cosas”

DM: ¿y qué le compró?

YI: le compró su cama, todos los chismes, nevera, abanico [ventilador], sí todo pa' mudarse y buscaron, alquilaron un apartamentico

DM: en el centro

YI: sí, que ahora están viviendo allá al lado de Oreganal, es a las afueras de acá

DM: ¿pero todo ley wayuu?

YI: sí”

“DoñaD: hablamos con el muchacho [su yerno], “¿qué pensáis con ella [su hija]? ¿Te vais a ir a vivir con ella?” Él dijo que sí, que iba a vivir con ella y le iba a dar todo lo que ella quería, su casa, sus chismes y hasta el tiempo [hasta ahora] y así fue.”

“DoñaD: la [a su hija] cobramos pero la gente no tenía manera [dinero] y bueno lo dejamos así, pero él [su yerno] le ha dado sus chismes, bueno y él le está ayudando con los pela'itos.”

“DoñaE: como se casaron [su sobrina y su marido] entre wayuu sí [...] “yo voy a dar una buena opción a mi compañero, lo que esté a su alcance”, ahora se casó la otra [sobrina]

¹³⁵ Como queda establecido en el discurso anterior. La selección léxica de la forma ‘trauma’ en la proposición: ‘[el pago] es un trauma’, de manera reiterada, expresa la evaluación de quien enuncia que el pago puede percibirse como un evento perturbador o negativo. Adicionalmente, la modalidad apreciativa en ‘no me gusta’ refuerza esta actitud del enunciador con su enunciado anterior. Pese a que no sea una situación deseable para sus hijos, la mujer respeta la decisión de sus hijos hombres al elegir a sus esposas y el tipo de alianza matrimonial; no es una obligación contraer alianza wayuu-wayuu.

¹³⁶ Según Watson-Franke (1987) en la práctica del *bridewealth*: “the husband gains the right to receive food, domestic services (cleaning, washing, cooking) and sexual gratification from his wife. The bridepayment is probably rationalized on this basis. However, compared to the claims a woman’s kingroup can make to her resources, the husband’s rights are greatly limited. While the husband gains rights to his wife’s sexuality, this does not include her reproductive energy. Her children belong to her kingroup” (Watson-Franke, 1987: 241) (el marido obtiene el derecho a recibir comida, servicios domésticos (de limpieza, de lavado, de cocina) y gratificación sexual de parte de su esposa; el pago por la novia se racionaliza de esta manera probablemente. No obstante, en comparación con las demandas que la familia de la mujer puede hacer hacia sus intereses, los derechos del marido están enormemente limitados. Si bien el marido obtiene derechos sobre la sexualidad de su esposa, esto no incluye su energía reproductiva. La descendencia pertenece a la familia de la mujer [traducción propia]).

con un wayuu, el papá [su cuñado] le dijo “termínele la universidad, donde usted le quiera hacer la casa, si ella decide la casa aquí, hágasela donde ella le pida, porque ella es la que dice, lo único que le digo que no la saque de la universidad así como yo se la estaba dando.”

“DM: ¿y a sumercé la compraron, la pagaron cuando se casó?

DoñaD: fue compromiso na’ más que hicieron, un compromiso na’ más. Se comprometieron conmigo, me dieron lo que me iban a dar, bueno, me dio una hija, con el otro vinieron ocho hijos [...]

DM: y no le hicieron pago...

DoñaD: él dijo nada más que iba a vivir conmigo, pero no dimos pa’ vivir¹³⁷ y nos dejamos, me dejó una hija, la mayor

DM: ¿y luego el segundo no?

DoñaD: él sí se comprometió, hizo compromiso que él iba a vivir conmigo, que me iba a criar los hijos, que me iba a dar todo lo que necesitaba y conmigo todavía sigue, esperemos a ver cómo sigue y ocho [hijos] tengo con él.”

“DoñaA: porque se volvió loca [la hija], se iba con los hombres por ahí y se quedaba y yo decía señor cuídala, ilumínala, yo necesito que tú le pongas un esposo a ella pa’ que ella esté tranquila. Marcela, y fue verdad que consiguió un muchacho joven que ahora le está saliendo como malo, él le quiere sacar como el cuerpo ya, él trabaja y hay días que no viene, él está trabajando en la mina, pero ¿qué hacemos con un hombre que no nos da nada, Marcela?¹³⁸”

Las mujeres en sus discursos plantean unas expectativas de haceres del hombre que son: que ellos vivan con ellas o co-residan, garanticen la vivienda de la familia de conformación, que les den todas sus cosas (muebles, enseres y ‘chismes’), así como que den el sustento para la crianza de los ‘pela’os’ o hijos. El compromiso pactado entre familias por lo tanto resuelve estas garantías y ellas asumen este acuerdo no sólo con el discurso sino con sus haceres. Como se verá más adelante estas expectativas se mantienen tanto con hombres wayuu como con arijunas, con o sin compromiso por la ley wayuu.

Las obligaciones de la mujer paga quedan configuradas de la siguiente manera:

“DM: pero ellos ya casi no vienen [su hermano y su esposa]

Jh: él viene pocas veces porque a la mujer muy poco le gusta venir porque es flojita, no le gusta cocinar, no le gusta lavar, o sea como mujer, ella era para que tuviera al día a mi hermano en todo

¹³⁷ La forma ‘dar para’ denota en esta variedad de español caribeño ‘tener la capacidad de’, en este caso DoñaD evalúa la capacidad de la pareja conyugal para mantener la unión.

¹³⁸ Esta última proposición ‘¿qué hacemos con un hombre que no nos da nada, DM?’ condensa gran parte de la modalidad subjetiva apreciativa, puesto que la mujer enunciadora evalúa la relación en términos del dar del hombre y el recibir de la mujer, que para ella resulta ser el pilar de la unión. Además al involucrar a la enunciataria (a mí) con la marca de la primera persona en plural (‘hace-mos’) y con apelación a mi nombre, la modalidad intersubjetiva queda planteada como una necesidad de aprobación de parte de otra mujer que pueda compartir su marco de evaluación de la dinámica de la unión conyugal.

DM: ¿y no?

Jh: Allá porque se lo hace todo la mamá [...] Nosotras le decíamos a ella [a su cuñada] “ve tú pa’ ser mujer pagada tenéis que hacer cosas, ganarse más el cariño de tu marido, más atendimiento hacia él, porque tú sabes que la mujer pagada es la que tiene que estar al tanto de las cosas”. A ella le daba igual y allá porque todo se lo hace la mamá.”

“Ad: sí, eso pasa, por ejemplo cuando es comprada tiene que estar pendiente de lavar los chismes, de cocinarle a todo el que esté, a donde la manden tiene que ir, todo, todo lo que puedan hacer con ella en esa casa, tiene que hacerlo por el poco de plata que dieron por ella.”

“DoñaD: mi mamá fue paga, dice ella, mi papá la pagó

La hija: por ejemplo mi bisabuelita, ella se fue a vivir con un hombre arijuna y era un hombre mayor y ella era una pela’ita. Pero la necesidad de ellos, la mamá los vendía, se la vendió a ese señor y contaba ella que cuando se fue con él, eso era como un papá coger de la mano a su hija y llevársela y estar con ella, o sea una violación y eso pasó, ella vivía traumatizadamente, decía que eso fue traumático, la trataba bien, pero acostarse uno con alguien que uno no quiere porque era convenido hacer eso.”

“Ad: ...por ahí el papá la vende al hombre sin ella saber ni a quién se la van a vender, tiene que aceptar así el matrimonio, así, que él se la entregue por lo que le den, por las platas, por el chivo, el ron, por los collares, vacas, o sea por toda la plata que ellos pidan y ella así le guste o no le guste ese hombre se tiene que ir con él y acostarse con él y se va a vivir con ellos [la familia del marido], con el hombre, pa’onde la lleve...”

Las mujeres entonces asumen, a manera recíproca o de intercambio, las obligaciones de atender al hombre (lavar ropa, lavar chismes, cocinar, mantenerlo al día, ir a donde le indiquen o a donde la lleven y tener relaciones sexuales con él). La modalidad intersubjetiva deóntica se expresa en formas como: ‘o sea como mujer, ella era para que tuviera al día a mi hermano en todo’, “‘ve tú pa’ ser mujer pagada tenéis que hacer cosas... porque tú sabes que la mujer pagada es la que tiene que estar al tanto de las cosas”, ‘cuando es comprada tiene que estar pendiente de’, ‘[ella] tiene que...’. La obligación se expresa como una valoración social consensuada, conocida y reconocida por el grupo, pues no sólo la marca del verbo modal (‘tener que’) u otros (‘era para que’) denota explícitamente este sentido, sino que el recurso a los condicionales (‘cuando es...’) y la apelación al supuesto conocimiento del otro (porque tú sabes que...) refuerzan estos sentidos.

En este caso de las relaciones sexuales llama la atención que no se haga referencia explícita a la reproducción, sin embargo esta ausencia podría interpretarse, por un lado, como el hecho de que tener relaciones sexuales implica o supone la procreación o, por

otro, que no es obligación de la mujer asegurar la descendencia del hombre¹³⁹; de esto hablaré más adelante en el texto cultural de las prácticas sexuales y reproductivas.



Fotografía 16. Ad cocinando.



Fotografía 17. Mt lavando la ropa.



Fotografía 18. Nc lavando la loza.



Fotografía 19. Ma tiende la ropa y fotografía 20. Ml y AV, las hijas de Ad, limpian y tejen en la mañana



Fotografía 21. Yr bordando la gasa de una mochila y fotografía 22. Ma tejiendo una mochila.



¹³⁹ Como esta investigación se enfoca en las expresiones femeninas, las versiones no pueden generalizarse para poder asegurar que evidentemente los hombres asumen esta posición.

En caso de incumplimiento de las obligaciones de alguno de los miembros de la familia conyugal, la ley wayuu exhibe diferentes alternativas. Se encuentran las faltas sobre el cuerpo y la integridad física, las faltas sobre la propiedad privada y las faltas sobre el honor y el prestigio (Cazzato, 1996). De acuerdo con el compromiso establecido de la alianza matrimonial, incumplir con el sostenimiento económico de la familia de conformación no tiene como consecuencia un cobro, puesto que no es considerado una ofensa, viene a serlo sí el maltrato físico a la mujer y a los hijos. No obstante, el maltrato físico en épocas anteriores se sustentaba en el hecho de que eran formas que practicaba el hombre para reprender a los miembros de su familia (Gutiérrez de Pineda, 1950), en la actualidad el maltrato físico es concebido como una ofensa a la familia de la mujer. La infidelidad de parte del hombre no es asumida como una ofensa a la mujer ni a su familia, ello en principio por representar la forma tradicional de las alianzas poligínicas, para el caso de la primera generación.

“DM: ¿y a las otras [mujeres] también las puede comprar [si un hombre ya tiene esposa]?”

La hija: el hombre sí, pero uno no, porque por ejemplo yo me meto con otro hombre de marido, tengo que devolverle más plata de la que él [el primer marido] dio por mí. Hay que pagarle la falta por haber...

DoñaD: y así no es, si el hombre busca otra, tú lo que tenéis que hacer es buscarte otro (risas)

DM: ¿y las mujeres por ejemplo si se quieren ir porque son maltratadas?

La hija: no pueden, tiene que pagarle al marido la falta que le hizo

DM: ¿y no pueden demandarlos?

DoñaD: no, ésa es otra ley, no la de nosotros.”

Según los testimonios de las mujeres entrevistadas, en las ofensas que puede causar la esposa al marido está el incumplimiento de los deberes domésticos que se solucionan amonestándola o llevándola ante sus padres para que la amonesten y en un orden superior están las faltas al prestigio y honor al marido como el adulterio. A esta ofensa el hombre tiene diferentes formas de reaccionar, el abandono puede ser una de ellas, devolverla a casa de su familia de procedencia y solicitar el pago de la ofensa puede ser otra alternativa, y claro está, también puede proceder al maltrato físico, en este caso abiertamente justificado (por las mismas mujeres también).

Para el caso de la descendencia, cuando la pareja no puede procrear, se asume que es falta de la mujer, no se cuestiona la capacidad del hombre para el efecto. En épocas pasadas, cuentan las mujeres de La Granjita, los hombres devolvían a la mujer -y exigían

el cambio por una que pudiera “parir”- o simplemente la abandonaban a su suerte, en la actualidad optan más por la segunda alternativa haya o no haya compromiso, en uniones con wayuu o arijunas (más adelante se hablará con más detalle sobre este asunto en el texto cultural de la sexualidad y la reproducción).

Sin duda, todas éstas son sanciones sobre el ejercicio de la maternidad, violencias sobre el control de la fecundidad femenina de parte de los hombres que en ejercicio del poder infligen violencias sobre las mujeres acusadas de adúlteras y estériles. Al respecto, Rita Segato (2016) ha planteado cómo las formas de la violencia contra las mujeres parecieran asumir una perspectiva histórica que las justifica desde el fuero interno de las comunidades indígenas latinoamericanas y que son de data prehispánica. Estas formas de naturalización de la subordinación femenina o “patriarcados de bajo impacto” o “de baja intensidad”, así como las formas de “acriollamiento” de las masculinidades indígenas podrían ser vías para el entendimiento de las violencias de género contra las mujeres, dado que en el contacto con los patriarcados “de alta intensidad” o coloniales, los espacios domésticos se crean y la vulnerabilidad de la mujer aparece. Para Segato (2016: 168): “La modernización, el individualismo, la nuclearización de la familia, hay en todo eso una caída abrupta del valor del espacio particular, del espacio doméstico, que se vuelve un espacio íntimo y privado. Antes no lo era”.

Por lo tanto, muchas de estas formas de maltrato femenino provienen de la naturalización de la diferencia entre los sexos, esto es, una cuestión de ideologías y de subordinación a partir de éstas. Françoise Héritier (2007 [2002]: 128) afirma al respecto: “las mujeres no son dominadas por su condición sexual de mujeres, ni porque tengan una anatomía diferente, ni porque naturalmente tengan maneras de pensar y actuar diferentes a las de los hombres, ni porque son frágiles e incapaces, sino porque tienen el privilegio a la fecundidad y de la reproducción de varones”. He aquí, un punto importante para la reflexión que se tomará para la discusión en el quinto capítulo al hablar sobre la jerarquía de los sexos: el control sobre la fecundidad y su relación con la maternidad y la paternidad.

- *El hombre arijuna, ¿paga o no paga?*

Todo lo mencionado se desarrolla para el contexto de las alianzas matrimoniales mujer wayuu–hombre wayuu, sin embargo, la situación puede cambiar para el caso de los hombres arijunas que deseen contraer alianzas con mujeres wayuu. Aquí existen dos posiciones, una en que los hombres sí pagan y se acogen a la ley wayuu, como es el caso de las mujeres wayuu de la primera generación y sus madres y abuelas, y otra en que no. De acoger la ley wayuu, tanto hombres como mujeres adquirirían el compromiso como se mencionó anteriormente, para las mujeres pagas. Se debe aclarar que los hombres tanto wayuu como arijuna que residían o frecuentaban el resguardo de Mayabangloma practicaban la compra de varias mujeres, por lo tanto la poliginia fue una forma de alianzas que permitía, por un lado, estrechar aun más los lazos parentales entre quienes eran ya parientes y, por otro, generar alianzas para defenderse de otras familias en las disputas territoriales por el comercio ilícito o contrabando (Polo, 2012).

La bonanza marimbera –de la marihuana- de la década de los setenta vinculó a hombres tanto arijunas como wayuu a la producción, recolección, transporte y venta de la hierba. La sierra del Perijá ofrecía las condiciones geográficas y climáticas favorables para la producción al por mayor y los indígenas wayuu de Mayabangloma y de otros resguardos cercanos como La Estrella, se vincularon a este negocio de diferentes formas, sin embargo los arijunas eran los dueños de las tierras y muchas veces quienes controlaban las prácticas comerciales. Los wayuu sobretodo disponían su mano de obra para las labores de cultivo y ayudaban con el transporte del producto. A la par de la siembra de café, guineo, tomate, yuca y maíz, la siembra de la marihuana proliferaba y representaba una fuente de ingreso importante. De allí también devenía el acopio de animales como chivos y reses, puesto que la ganancia les permitía tener rebaños considerables.

El arijuna terrateniente “compraba” mujeres wayuu de diferentes resguardos y dentro de los mismos resguardos, con ello establecía lazos de parentesco con los clanes wayuu que le permitían movilizarse por la región sin pleitos, o en caso de tenerlos, podía contar con aliados para su defensa, además de lo que podía también significar en términos de mano de obra para la práctica contrabandista (claro está, con la marihuana, el tráfico de armas y de licor resultaba más que necesario).

Las mujeres de la primera generación cuentan sobre este tipo de matrimonios de un solo hombre arijuna con varias mujeres wayuu y también sobre cómo fueron llegando otros hombres, también arijunas, que en calidad de segundos esposos de sus madres y tías abusaban sexualmente de sus hijas adolescentes y luego pagaban la ofensa con la alianza matrimonial¹⁴⁰. Por eso el intrincado juego de parentesco en La Granjita: tía y sobrina que son hermanas, tía y prima al mismo tiempo de alguien, madre e hija co-esposas del mismo hombre-marido, etc.

“Pude conocer en foto a blanco y negro al Sr. Solano, en ella aparecen también sus esposas e hijos de pie a su alrededor, DoñaG detiene su dedo en el hombre de barba y sombrero y me dice: “él es mi papá y me dejó toda esta tierra”. Su hija también mira la foto y exclama “él es mi abuelo”, si hubiera estado DoñaA hubiera dicho “él es mi papá también”. El Sr. Fernández llegó años después y fue el primer marido de DoñaG y padre de DoñaN, él tenía su esposa arijuna en el centro del municipio de Fonseca. Él ya falleció. “Él era muy bueno”, recuerdo que me dijo DoñaN cuando me habló de él y de cuando la llevó a vivir a casa de su madrastra arijuna donde sólo hablaba español. Luego llegó el segundo marido de DoñaG, con él tuvo varios hijos, cuando concibió a su última hija, DoñaN también estaba embarazada porque él había abusado sexualmente de ella, ambas dieron a luz hijas del mismo hombre, con diferencia apenas de meses. Esta versión de los hechos me la proporcionó la hija menor de DoñaN¹⁴¹”.

En la actualidad, el hombre arijuna no paga puesto que a pesar de que se acojan a ciertas modalidades de la ley wayuu para las situaciones de cobros y ofensas, en lo concerniente a las alianzas son escasas las referencias a este hecho (o sólo sucede en los resguardos). En efecto ni las mujeres de la segunda generación ni de la tercera han resultado mujeres pagas por parte de hombres arijunas. Para el caso de las mujeres de la primera generación que han tenido alianza con hombres arijuna, sólo una pactó compromiso, mas no un pago como en los términos que se refirieron con anterioridad.

Los siguientes testimonios confirman estos datos:

“DM: pero todavía se ven esos matrimonios [con compensación]

DoñaE: sí existen, por ejemplo aquí en La Granjita no se ve, pero allá en el resguardo sí, cuando se casan con los arijunas los obligan, no se la venden, pero el arijuna le tiene que dar su casa, sus chismes, o sea le tiene que dar todo.”

DM: ¿por qué no le cobran al arijuna?

DoñaE: eso me pregunto yo también, yo digo si es igualito, un hombre. Y ya ve uno que a los wayuu les quieren cobrar

DM: ¿que los arijunas ya quieren cobrar?

¹⁴⁰ El tema de los abusos sexuales era un tema evitado en las entrevistas, supe de estos casos por versiones de las hijas y familiares de las mujeres abusadas, pero ninguna de las mujeres que los sufrieron lo manifestó explícitamente.

¹⁴¹ Nota de diario de campo.

DoñaE: ya el arijuna está juntándose por el mismo límite que nosotros, pero para algunas cosas, pero para otras no.”

“DM: ¿y al arijuna le cobran también?

Ad: No, al arijuna yo no sé por qué no le cobrarán, yo no sé por qué y nunca le pregunté a mi papi por qué

DM: ¿en nada les cobran?

Ad: yo no sé por qué, Marcela, pero nunca le he preguntado a mi papi por qué al arijuna no le cobran.”

“DM: ¿y a usted la pagaron?

DoñaM: no

DM: ¿por qué?

DoñaM: nada más que Fdo dio fue una comida, porque cuando yo me comprometí con el primero que yo no sabía cómo era ni na’, él fue arijuna que es el papá de Bk, no le cobraron.”

Se podría pensar que a pesar de que la ley sea acogida por algunos hombres arijuna, ésta aplica casi con exclusividad en las relaciones wayuu-wayuu, ello porque el sistema normativo ha pervivido en ese contexto como referente privilegiado de las normas de comportamiento inter-clanil; es la norma consuetudinaria que hace parte del conocimiento tradicional que se va heredando de generación en generación. De otra parte, sin contrato matrimonial civil o eclesiástico, estas uniones conyugales, entre mujeres wayuu y hombres wayuu o arijuna, la norma civil colombiana las asume como “uniones libres” y se acoge a esta denominación para lo correspondiente a los procesos legales (por ejemplo, herencias, demandas por maltrato físico, por alimentos, beneficios educativos y de sistema de salud, entre otros). En la Granjita no hay casos de matrimonio civil ni por rito católico, aunque sí por medio del “culto” evangélico.

La siguiente tabla sintetiza la información de las personas entrevistadas con respecto a las prácticas de encierro y de alianzas matrimoniales con cobro y pago:

Tabla 5. Prácticas de encierro y cobro						
Generación	Nombre	Encierro		Cobro y pago		Primer marido: arijuna / wayuu
		Sí	No	Sí	No	
Generación 1	DoñaN	x		x		Wayuu
	DoñaA	x		x		Wayuu
	DoñaE	x		x		Wayuu
	DoñaD	x			x	Wayuu
	DoñaM	x			x	Arijuna
Generación 2	Ad		x		x	Wayuu
	Mt		x		x	Arijuna
	Mr		x		x	Arijuna
	Yl	x			x	Arijuna
	Ma		x		x	Arijuna
Generación 3	Jh		x		x	Arijuna
	Yr		x		x	Wayuu
	Eu		x		x	Arijuna
	Pi		x		x	Arijuna
	Ml		x		--	--

Cabe señalar que todas las mujeres de las tres generaciones manifestaron que el inicio de la vida sexual tuvo lugar en el marco de la unión con el primer marido, sólo una de las mujeres de la primera generación no, pues fue víctima de abuso sexual por parte del segundo marido de su madre y aparte de ella está el caso de una de las mujeres de la tercera generación que no ha tenido alianza matrimonial. Las diferencias entre generaciones al respecto son marcadas, puesto que las mujeres de la primera generación se unieron a hombres que eran mayores que ellas por lo menos una década (o un poco menos para otras) y que además tenían ya otras esposas (en la práctica poligínica ya mencionada), pero para la segunda y tercera generación, las uniones con hombres de su misma generación es lo común, como lo es también que si son arijunas también tengan aparte de ellas otra esposa (arijuna generalmente).

Aquí se podría extender esta noción de la poliginia masculina a estos últimos casos, sin embargo, las primeras esposas de estos hombres desconocen la existencia de la otra u otras esposas. Por lo tanto, la esposa wayuu entra en una dinámica diferencial en materia de legitimidad frente a la esposa arijuna (que está antes que ella cronológicamente, además), pero que no impide el reconocimiento del hombre como su marido en los círculos domésticos y públicos¹⁴². Desde mi punto de vista, este tipo de haceres de parte

¹⁴² En las relaciones poligínicas, las mujeres se reconocen entre sí como co-esposas, mientras que en este caso no, puesto que se presentan relaciones jerárquicas entre la esposa y el resto de mujeres. En este contexto la esposa es la “doña”, la “señora”, la “mujer” y sólo es reconocida por las demás esposas. La “mujer oficial” del marido no reconoce mutuamente a las otras mujeres que aparecen después de ella como otras esposas. Por lo tanto, no es posible asumir

del hombre con varias alianzas matrimoniales simultáneas no forma parte de una práctica poligínica, sino que es la manifestación pública de una hiperactividad sexual masculina y de amplio consenso social (Asakura, 2013). En este tipo de haceres opera una jerarquía de los sexos diferencial, en la que se asumen mandatos de género (Lagarde, 1996) exclusivos para los hombres que implican la expresión constante de su heterosexualidad. Al respecto, este trabajo investigativo plantea la adhesión a las categorías que las mujeres wayuu emplean, puesto que a pesar de que la relación con su marido no tenga legitimidad por lo que otorga la legalidad (eclesiástica o civil), ellas también son las esposas de su marido, es cierto que reconocen la posición de la primera esposa, pero reconocen la propia frente al resto de las mujeres que pueda tener su marido, incluida la primera.

- *Casarse, ¿para qué?*

La alianza matrimonial, en los términos descritos de la ley wayuu, es un acto de obligación entre la pareja conyugal. Las responsabilidades que asume cada uno depende de su rol sexual en la familia de conformación y están entonces contemplados los roles familiares de esposa y marido, a la par de los de madre y padre, en caso de que exista luego descendencia.

Muchas veces, sin conocerse entre sí, las mujeres de la primera generación establecieron alianzas matrimoniales con sus primeros maridos cuando al salir de sus respectivos encierros fueron compradas y pagadas, posteriormente se fueron a vivir a las casas o locaciones donde escogió su marido. Algunas veces vivieron en viviendas apartadas con él y otras fueron agregadas a la ranchería de los padres del marido o a las de sus propios padres. Como varias de estas alianzas se realizaban entre parientes, por los lazos parentales establecidos de la generación anterior, mudarse de casa no implicaba lejanía, puesto que permanecían en el mismo resguardo y los vínculos familiares se mantenían. Estos hechos no permiten generalizar la alternativa de la matrilocalidad por preferencia

que existe una relación de co-participación entre co-esposas -o “queridato” que proviene de la voz “querida” (Díaz, 2003)- de un mismo marido, puesto que aquí se manifiesta una rivalidad y competencia explícitas, en virtud del desvío de recursos que cada una de ellas desea y exige para sí.

establecida en los estudios antropológicos anteriores sobre los wayuu (Perrin, 1980 [1976]; Goulet, 1978; Gutiérrez de Pineda, 1950), como lo estableció Rivera (1986, 1990a y 1990b) existen otras alternativas como la virilocalidad y la neolocalidad, como en este caso de las uniones conyugales en La Loma y La Granjita¹⁴³.

Las alianzas matrimoniales se basan en un convenio de relaciones de solidaridad, obligación y de reciprocidad entre las personas individuales esposa y marido, en primer lugar, por extensión entrarán en estas relaciones los miembros de la familia de procedencia que queda, supuestamente, eclipsada con el establecimiento de la familia de conformación. Los haceres que conforman este convenio son económicos, sexuales, reproductivos, nutricionales, de cuidado personal y afectivos; ligados a estos haceres se presentan los que surgen una vez aparece la descendencia: la crianza. Estos haceres son atribuidos a cada uno de los sexos en su rol familiar, al hombre-marido-padre le corresponden unos y a la mujer-esposa-madre otros, y no son necesariamente exclusivos como se verá más adelante.

A partir de lo presentado en este capítulo del parentesco y la alianza matrimonial, se puede establecer que resulta necesario para el estudio del parentesco discutir y debatir las nociones presentadas como generalizadas y totalizantes de la comunidad indígena

¹⁴³ Gutiérrez de Pineda (1950: 103-104) afirma: “la costumbre guajira se inclina generalmente a la fijación de la vivienda al lado de la madre de la mujer, de manera que puede decirse que el matrimonio es matrilocal”. Perrin (1980 [1976]) comparte esta afirmación: “Los guajiros se ciñen teóricamente a una regla de residencia matrilocal: la joven pareja vive provisionalmente en la casa de la madre de la esposa antes de construir otra habitación en un lugar próximo a la primera. La mujer se mantiene entonces ‘fijada’ a su matrilinealidad mientras que el hombre es más a menudo alejado del suyo” (Perrin, 1980 [1976]: 16). Así mismo confirma Watson (1968) que los patrones de residencia tienden a la matrilocalidad y la organización social es matrilineal y cada linaje asume un carácter corporado. No obstante, existen posturas que contradicen la regla de la matrilocalidad o no la comparten completamente, por ejemplo, Goulet (1978) manifiesta que los vecindarios (agrupaciones de casas establecidas en una localidad determinada -en Aliu-) se pueden vincular por matri o patrifiliación, en el caso de los primeros, alrededor de una mujer anciana que congrega a sus hijas e hijos en residencias cercanas y en el segundo caso alrededor de un hombre polígamo que mantiene la lealtad de sus hijos. También Rivera (1990a: 117) señala: “cuando una pareja vive por primera vez se junta, suele hacerlo en el lugar de residencia de la esposa. Una vez la pareja tiene hijos puede quedarse o mudarse donde los parientes del marido, dependiendo de las ventajas económicas, sociales y políticas de cada escogencia”. Como se observa existen diversas posibilidades para la residencia de las nuevas parejas, sin embargo, los estudios antropológicos han privilegiado la residencia matrilocal como práctica del parentesco wayuu de estructura matrilineal. En cuanto a la población y modos de residencia en La Granjita no se observó uniformidad puesto que la neolocalidad, la virilocalidad y la matrilocalidad son formas co-existentes; no obstante, dadas las situaciones de disolución de las familias nucleares, las mujeres tienden a permanecer cerca de las residencias de su familia de procedencia o si se han ido a otras locaciones retornan a éstas después de la ruptura, esto en virtud de las redes de solidaridad con sus parientes más cercanos, tales como madres y hermanas primordialmente.

wayuu, ya que de acuerdo con las dinámicas de interacción wayuu-wayuu y wayuu-arijuna, se exponen alternativas diferentes de organización familiar -y social- a la de la matrilinealidad.

Además, se puede señalar que debido al cambio de foco en los estudios sobre la organización social del grupo, práctica recurrente en la antropología dedicada al problema del parentesco en la segunda mitad del siglo XX, la familia resultó ser el espacio que reunió la problematización de las relaciones sociales en el ámbito doméstico. La desaparición del problema de las relaciones de parentesco puede atribuirse a que por un lado la antropología de comienzos y mediados de siglo XX expuso en detalle tanto las genealogías como las terminologías de parentesco, además de las obligaciones y derechos derivadas de tal estructura social. Volver sobre ellas resultó un ejercicio poco productivo pues la matrilinealidad sugerida por los clanes y sus epónimos ha sido una presencia casi permanente y ante los procesos de asimilación de las sociedades indígenas a la unidad nacional (fuera colombiana o venezolana), los estudios de parentesco ostentaron un gran declive, las sociedades sin Estado pasaron a ser parte de éste.

Como prelude de lo que se expondrá en el siguiente capítulo, el presente puso de manifiesto el *continuun* de formas de la alianza matrimonial con la ley wayuu y la forma arijuna o civil colombiana -unión libre- como los polos de las posibilidades, todas ellas asumidas como compromisos legítimos en los que se instalan relaciones de obligación, intercambio y solidaridad, puesto que el reconocimiento de las partes: esposa-marido y de la sociedad otorgan la legitimidad a dicha unión.

Desde el punto de vista femenino, las expectativas recogen obligaciones, solidaridades e intercambios o reciprocidades de parte de cada uno de los miembros de la pareja conyugal de la familia nuclear, esto articulado a una construcción ideológica de los sexos que delinea prácticas intermedias entre un polo que corresponde a la norma indígena wayuu y otro que es ocupado por la norma civil colombiana. Tanto en las alianzas matrimoniales con compromiso explícito o sin éste, las obligaciones del hombre-marido-padre y de la mujer-esposa-madre son diferenciales, sobre este acuerdo las mujeres wayuu plantean los sentidos, los valores y las expectativas de la alianza. Sin importar si el marido es wayuu o arijuna, el cumplimiento del compromiso es la base de la

conformación de la familia conyugal o nuclear y su incumplimiento el origen de las diferentes variantes de la misma y de las diferentes formas de relación de parentesco tanto en la relación conyugal como en la filial.

A continuación se desdobra el texto cultural del parentesco y se dejan al descubierto cómo se viven y se significan las dinámicas de relación conyugal (alianza matrimonial o unión) y parental (maternidad y paternidad), con el ánimo de articular en el quinto capítulo estas particularidades de las vivencias del parentesco en la caracterización de las conformaciones familiares co-existentes.

Capítulo 4

LAS EXPERIENCIAS DEL PARENTESCO

EL TEXTO CULTURAL DEL SOSTENIMIENTO ECONÓMICO Y LA NUTRICIÓN

La vida cotidiana

Relaciones de obligación, intercambio y solidaridad

Las mujeres-esposas de la familia conyugal

Las mujeres-madre viudas, viuditas y dejadas

Las mujeres-madres-hijas

EL TEXTO CULTURAL DE LA SEXUALIDAD Y LA REPRODUCCIÓN

Relaciones de obligación, intercambio y solidaridad

EL TEXTO CULTURAL DEL CUIDADO Y LA CRIANZA

Relaciones de obligación, intercambio y solidaridad

El reconocimiento de la progenie

El apellido, el clan y las formas de la onomástica

Las maternidades responsables

El cuidado y el afecto

LAS EXPERIENCIAS DEL PARENTESCO

En este capítulo analizo los haceres y discursos sobre la experiencia del parentesco teniendo en cuenta dos elementos teóricos de base para el análisis del discurso: la experiencia y la mutualidad del ser. Como se mencionó en el capítulo uno en cuanto a la reflexión sobre la experiencia del parentesco, la interconexión entre la teoría de la experiencia de Victor Turner y de Marshall Sahlins es susceptible de ser establecida con base en los órdenes de la reflexividad, la intersubjetividad y la volición. Por ello, se proyecta este análisis sobre el punto situado de la subjetividad de la mujer como esposa y madre sobre la evaluación del hacer propio y ajeno dentro de conformaciones familiares de jefatura masculina, femenina y compartida, esta última en caso de haberla. No es mi interés aportar a los estereotipos de la mujer como esposa y madre como los únicos roles afines a su “destino biológico” (Ortner, 1979), sino que los establezco con base en las observaciones de campo y las entrevistas realizadas, así como en los datos de archivo. Toda esta información posteriormente permitirá una reflexión sobre el ser mujer en este contexto social e histórico.

Para los siguientes apartados proyecto un análisis del texto cultural del parentesco con base en la semiótica social –*social semiotics*–, específicamente en el proceso de comunicación que atiende no sólo la producción, reproducción e intercambio de

significados, sino las instancias de comunicación, esto es, las circunstancias específicas, las diferentes formas del lenguaje y los agentes involucrados en dicho proceso. Desde esta perspectiva, planteo entender en las relaciones de parentesco cómo están construidas y cómo son negociadas las relaciones de poder, dado que “la comunicación se constituye como un lugar privilegiado para el estudio de las estructuras y relaciones de poder que caracterizan a la sociedad, como éstas son ejercidas y resistidas...” (Coronado y Hodge, 1998: 101). El análisis se centra en desvelar el complejo ideológico (Hodge y Kress, 1988) asentado sobre la construcción social de los sexos -el género- que se producen y reproducen en los discursos y haceres de las mujeres wayuu de La Granjita.

A partir de este tipo de análisis del texto cultural, pretendo no un análisis de las voces aisladas sino una atención a la imbricación e interconexión entre ellas, asimismo, es menester entender que estas voces son apenas unas de las formas de expresión de la experiencia (claro está, para esta investigación el hilo conductor de la misma), pero que a ellas se agregan y se conectan otras formas por demás cargadas de sentidos que no siempre están alineadas o son congruentes entre sí, sino que se contradicen o se desdican también. Por lo tanto, la perspectiva multimodal se enfoca en el análisis intertextual de todas estas formas de la expresión recopiladas durante la estancia de campo (entrevistas, observaciones, material fotográfico y documentos de archivo).

Gabriela Coronado y Bob Hodge (1998), al respecto del análisis semiótico social de la intertextualidad y del riesgo de ser sobrepasados por la multiplicidad de voces, afirman que la opción más conveniente es “explorar una problemática de significación cultural a partir de diferentes tipos de textos culturales en movimiento dialéctico permanente entre el planteamiento teórico explorado y el contenido específico encontrado en los textos” (Coronado y Hodge, 1998: 105). Esto me permite por lo tanto conducir el análisis hacia la exploración de la experiencia del parentesco desde los complejos ideológicos del género que permean los discursos y haceres de las mujeres wayuu con quienes convivió. En este capítulo se presenta el texto cultural del parentesco conformado por otros textos que atañen a las relaciones de obligación, de reciprocidad o intercambio y de solidaridad, específicamente desde dos actores: el hombre-marido-padre y la mujer-esposa-madre desde el punto de vista femenino. Este punto de vista sesgado y subjetivo permite llegar

de manera más profunda a la vivencia del parentesco, a la estructura temporal de la experiencia y a entender las estrategias que, en aras de las transformaciones y continuidades, cada una de las generaciones de mujeres va empleando para garantizar su subsistencia y la de sus hijos.

Propongo para este análisis un desdoblamiento de cada texto cultural, atender los sentidos que los conforman y analizar las conexiones entre sí –intertextualidad-, poner en evidencia no sólo el elemento de sentido que los cohesiona, sino la manera en que ese sentido vehicula otros tantos que son la expresión de los complejos ideológicos contruidos sobre los sexos.

EL TEXTO CULTURAL DEL SOSTENIMIENTO ECONÓMICO Y LA NUTRICIÓN

- *La vida cotidiana*

La experiencia de la vida cotidiana resulta de interés para esta investigación pues es en la vida del día a día que se presentan continuamente las vivencias del parentesco, en la vida en común que las personas crean y recrean. Ello no quiere decir que se mantenga oposición con los eventos extraordinarios, al contrario, poner de manifiesto esta articulación entre lo cotidiano y el acontecimiento extraordinario permite que la gente se sitúe reflexivamente frente al transcurso –*flow*- que resulta trastocado e interrumpido por *Una* experiencia. Roger Abrahams (1986: 49) manifiesta al respecto:

“The word ‘experience’ has such flexibility and can serve us to tell us so well in trying together the ordinary and the extraordinary; so much life is already there, enshrined in its circle of meaning as it is used in the vernacular [...] Experience is, at one and at the same time, illustrative of what individuals do and of the conventional patterns of culturally learned and interpreted behaviour that makes them understandable to others” (la palabra ‘experiencia’ tiene tal flexibilidad que nos puede funcionar apropiadamente para referir tanto lo ordinario como lo extraordinario; una gran cantidad de vida existe ya allí, encerrada en el círculo de sentido tal como es utilizada en la cotidianidad [...] La experiencia es representativa, al mismo tiempo, de lo que los individuos hacen y de lo que hace entendibles, a los otros, los modelos convencionales de comportamiento culturalmente aprendido e interpretado [traducción propia]).

La experiencia, por lo tanto, corresponde al devenir diario y a las acciones incrustadas en este mismo devenir, eventos desde los más casuales hasta los más eventuales y encarna tanto sentidos, como valores y expectativas o fines. Sin embargo, los puntos de

irrupción de la cotidianidad, esos que desencajan de su aparente acomodo lo cotidiano y lo casual, abren a las personas a la reflexividad, allí se expresa con más intensidad; “an anthropology of experience might look for the ways in which the ordinary and the extraordinary coexist.” (Abrahams, 1986: 70) (Una antropología de la experiencia debería buscar cómo coexisten lo ordinario y lo extraordinario [traducción propia]). A continuación ofrezco *una* descripción del día a día en La Granjita.

Las faenas del día a día en La Granjita transcurren de manera diferente para las familias, sobre todo si se distingue entre los días de escuela o los de trabajo o si son fines de semana. A las 5.30 a.m., cuando despunta el día ya se encuentran los niños alistándose para ir al colegio, los que estudian en el colegio indígena Monte Alvernia esperan el bus que los recoge, los que estudian en Paulo VI emprenden la caminata hasta la carretera municipal (caminan diez minutos por mucho) y los que estudian primaria en el colegio del asentamiento descansan un poco más pues entran hasta las 7.00 a.m.

La rutina establecida como el bucle temporal de inicio y llegada tanto espacial como temporal (Giannini, 1987) permite considerar una serie de secuencias diarias más o menos repetitivas. Para quienes trabajan, bien sean hombres o mujeres, la jornada diaria comienza muy temprano y las actividades matutinas están marcadas por los tipos de empleo que tienen. Se puede presentar una división prominente entre quienes tienen empleo asalariado, los que se dedican al empleo informal (que es el más frecuente allí) y los desempleados. Tan sólo quienes trabajan en la Mina tienen establecida una rutina de turnos por horas y días de trabajo y descanso fijos (hombres, puesto que no hay mujeres de La Granjita con empleo allí)¹⁴⁴, así como las mujeres que trabajan en las UCAs¹⁴⁵. Hay dos UCAs en el asentamiento, cada una de ellas liderada por una madre comunitaria y cuentan con una asistente como manipuladora de alimentos. Estas dos mujeres reciben un salario como empleadas del Estado mientras el número de niños atendidos se mantenga, catorce mínimo.

¹⁴⁴ Generalmente el tipo de contratación que tienen los hombres de La Granjita como empleados de la Mina son vigilantes u operarios de maquinaria.

¹⁴⁵ Unidades Comunitarias de Atención (a la primera infancia), programa del ICBF (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar), entidad estatal, que promueve estas unidades en las que los niños de comunidades indígenas del país reciben alimentos y realizan actividades de socialización y lúdicas.

Los hombres que no tienen empleo asalariado se dedican a la construcción (albañilería), venta de combustible, trabajan como conductores de transporte público (como mototaxis o 'tocos'), otros se dedican al reciclaje de chatarra o como jornaleros en fincas, sobre todo como cortadores de leña. Algunos de ellos salen desde la mañana y vuelven en la tarde, otros que no co-residen con sus esposas las visitan esporádicamente una o varias veces por semana, en las noches o en el periodo de almuerzo.

Las mujeres asalariadas del asentamiento son las trabajadoras de las UCAs, las mujeres que se dedican a las actividades laborales informales lo hacen a través de la venta de alimentos (tales como friche¹⁴⁶, chicha¹⁴⁷, fritos¹⁴⁸, chirrinchi, arroz de frijón, sopas, helados o 'bolis', jugos, arepas, desayunos, almuerzos, etc.) en sus propias viviendas o en sitios públicos. También se dedican a la venta de otros productos como cerveza nacional y venezolana, leña, gasolina, gas y ACPM, estos últimos productos generan mayor ganancia en todo el departamento de La Guajira, puesto que el combustible es producto de las prácticas del contrabando desde Venezuela; de este modo el combustible se compra a bajo precio y resulta bastante más barato de lo que se vende en las estaciones de servicio de ese y otros departamentos.

Algunas mujeres también se dedican al trabajo como empleadas domésticas en las casas de familia de Barrancas o Fonseca, adicionalmente se dedican al tejido y al bordado, y por supuesto a la venta de los mismos (mochilas, mantas, chinchorros y fajones principalmente); sin embargo, la comercialización de los tejidos y bordados presenta un obstáculo importante que se sintetiza en la dificultad del mercado. A pesar de que hay asociaciones que compran al por mayor los tejidos, éstas exigen bajos precios para su comercialización, así el trabajo y el esfuerzo no compensan el bajo precio que ofrecen por su venta. El tejido es una actividad diaria y permanente de las mujeres wayuu de La Granjita, sin embargo no es una fuente estable de ingresos, puesto que su venta está condicionada por los visitantes a sus negocios informales o a alguno que otro encargo de personas particulares.

¹⁴⁶ Un guisado que mezcla la sangre, el hígado –algunas veces las vísceras- y la carne del chivo.

¹⁴⁷ O mazamorra, una bebida dulce que se obtiene de la cocción del maíz blanco o amarillo y se sirve generalmente fría.

¹⁴⁸ Son productos freídos a base de maíz blanco o amarillo, papa o plátano verde (patacón), rellenos de algún tipo de carne como res o pollo.

La jefatura en la conformación familiar corresponde a las obligaciones adscritas a la pareja conyugal de la familia de conformación con referencia al sostenimiento económico y a la autoridad detentada, como ya se manifestó. Para las mujeres entrevistadas de las tres generaciones, la responsabilidad económica corresponde a los hombres por prelación, sin embargo, cuando el trabajo es escaso, nulo o mal remunerado, ellas ‘colaboran’ o ‘ayudan’ con el gasto. Aunque sus ingresos sean superiores a los del marido, son percibidos como una ayuda, no como la base de la economía familiar, como se expondrá con detalle más adelante.

El análisis de la información que se presenta en esta parte se realiza sobre la base de tres categorías del parentesco como mutualidad del ser: las relaciones de obligación, de reciprocidad y de solidaridad; así mismo, el análisis del discurso pondera los sentidos expresados mediante las modalidades (subjética, intersubjética y objetiva o implicativa, según Le Querler, 1996) y la selección léxica. Simultáneamente, las categorías analíticas con referencia a la estructura temporal de la experiencia conducen el análisis hacia las articulaciones de los sentidos, los valores y las expectativas de las mujeres wayuu.

En este punto, se puede reconocer entonces que la mutualidad del ser con referencia los haceres del parentesco de hombres-esposos-padres y de mujeres-esposas-madres parte del reconocimiento de la solidaridad, la obligación y la reciprocidad. La solidaridad proporciona el vínculo de quien da sin recibir a cambio, la obligación entre quien da porque socialmente ha adquirido el deber por medio de un rol familiar y, la reciprocidad no tan distante de la anterior es cuando se plantea tanto el deber propio como el ajeno en retribución. Estos tres tipos de relación tienen tres referencias específicas de tipos de conformaciones familiares dependiendo de la existencia, inexistencia o características de la relación conyugal. Ello implica señalar que la conformación familiar, la jefatura y las relaciones de poder parten de la unión conyugal y sus características particulares.

- ***Relaciones de obligación, intercambio y solidaridad***

Parto de un hecho que atraviesa los tres textos culturales que se analizan en este capítulo y en el que descansan gran parte de las relaciones de obligación, solidaridad y reciprocidad para el efecto: la cantidad de hijos, el sexo y la edad de los mismos. Ahora

bien, debe tenerse también en cuenta además la posibilidad de que no se trate de los hijos biológicos, esto es, que las mujeres sean las progenitoras, sino que asuman la responsabilidad de los menores de edad en virtud de un parentesco diferente al de la filiación o social.

La jefatura de la familia traza de manera determinante las prácticas parentales, sin embargo, el sexo se sobrepone a ésta en virtud de los sentidos que adquiere ser hombre o ser mujer en este contexto particular. Como manifiesta Marta Lamas: "...La cultura marca a los sexos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano" (Lamas, 2000: 97-98). El sexo y la construcción social del mismo (el género) dirigen las líneas de las formas del ser, del deber ser y del poder ser que promueven de manera particular las relaciones de solidaridad, reciprocidad y obligación entre parientes que co-residen y conviven en la vida cotidiana en La Granjita. La división de los haceres y discursos tiene como propósito dar cuenta de que los roles familiares de las mujeres y de los hombres se establecen a partir de su conexión con el elemento económico. Existen dos posibilidades para las mujeres que cuentan o no con los haceres responsables¹⁴⁹ de un hombre-marido-padre y otras que lo pueden tener por temporadas o no tenerlo en absoluto. Esto quiere decir que dependiendo de las características particulares de la relación conyugal puede haber mujeres-esposas de las familias nucleares, mujeres-esposas "viuditas" dependiendo de la frecuencia y relación vigente con el hombre-marido, mujeres-madres que no tienen marido por ruptura - "dejadas"- o por viudez, y por último mujeres-madres-hijas que no conformaron ni conforman familias nucleares con los padres de sus hijos y se quedan agregadas a la conformación familiar de procedencia.

Ahora bien, quedó establecido en apartes anteriores que la jefatura familiar depende de quien aporta sustantivamente los recursos, así como de la autoridad detentada a partir de lo primero, así el panorama de jefaturas se abre hacia tres posibilidades: masculina, femenina y compartida. En general, en virtud de estos elementos de las relaciones de conyugalidad se desgajan las experiencias de las mujeres wayuu sobre las prácticas parentales, en el marco de las relaciones de parentesco y por supuesto de género.

¹⁴⁹ Sin el ánimo de realizar una apreciación o evaluación, refiero este adjetivo como el cumplimiento de la relación de obligación.

El análisis del discurso se presenta entonces a partir de la relación del rol sexual y familiar, atendiendo de manera simultánea el tipo de conformación familiar, bien sea la familia de conformación o la de procedencia. Por último, como estas relaciones se caracterizan por ser dinámicas y cambiantes, la estructura de la experiencia atiende a estas conexiones del sentido, el valor y la expectativa con el presente, el pasado y el futuro. Las trayectorias de vida de las mujeres de La Granjita ostentan transformaciones que serían difíciles, por demás inadecuadas, tratar de encajar por cortes generacionales de manera tajante, por esta razón la sinfonía de voces no sólo da cuenta de los haceres de las mujeres en la temporalidad sincrónica presente, sino que se evocan los hechos pasados en virtud de la vivencia en uniones conyugales anteriores y acontecimientos que han marcado brechas en ese continuo transcurso de la experiencia.

A continuación presento el análisis de los datos desde tres referencias: las mujeres-esposas-madres, las mujeres-madres-viudas/viuditas/dejadas y las mujeres-madres-hijas.

- *Las mujeres-esposas-madres de la familia conyugal*

Para comenzar, en los haceres sobre la nutrición o alimentación, la figura de “quien compra –o trae- no cocina” tanto en su posibilidad de interpretación como hacer de la relación de obligación o de reciprocidad, con el correlato “cocina quien no compra – o trae-”, se puede entender a partir de las expresiones de la experiencia.

Los discursos sobre relaciones conyugales anteriores o a la relación actual en tiempo pasado muestran un abanico de posibilidades amplio, no obstante uno de los elementos que delinea la trama de este tipo de relaciones es la valoración positiva (modalidad subjetiva apreciativa) de las dinámicas conyugales y parentales responsables, esto es, específicamente una conformación familiar conyugal de jefatura masculina en la que la mujer cocina y cría a los hijos, mientras el hombre provee el alimento –dinero para la compra del alimento crudo o cocido-. Las mujeres entrevistadas manifiestan en sus discursos lo siguiente:

“DoñaA: [...] todavía pasa años, años, pasando trabajo, menos mal la comida no era cara como yo te digo porque la comida antes era barata, con todos los jornales que él hacía [su segundo y actual marido], él hacía sus compritas y no’ las traía y él se iba a trabajar pa’ la sierra, él se hizo amistad con la gente que tiene fincas pa’ la sierra, nos traía esos sacones de verduras, plátano, yuca, malanga, revuelto bien, teníamos la vida así”

“DM: ¿Y cuánto tiempo vivieron allá, entonces? ¿Eso es Barrancas igual?”

Mt: Sí, pero pa’ la sierra. Mucho tiempo yo viví con él [su segundo marido] por ahí porque a él le gustaba la agricultura. Mucho tiempo vivimos por ahí en los montes, bastante...

DM: ¿Comida?

Mt: Sí, tenía de todo. Yo no tenía ni una libra de queso, él me buscaba diez libras de queso, buscaba dos sacos de guineo ¡y él ordeñaba setenta vacas! Ésa era la leche pa’ mis hijos, la comida pa’ mis hijos; eso era tan lindo, manita...”

“Ad: ... y vivimos y él [su primer marido] se comportó bien, pa’ qué voy a decir¹⁵⁰, él trabajaba, él jugaba, se iba pa’l río a cazar, le gustaba mucho cazar pescado, iguana, le gustaba cazar mucho y él trabajaba cuando no había una cosa en qué hacer, él hacía lo que fuera, él cortaba madera [...], hacía las compras [comprar comida] y cada que hacía compras les traía algo a los pela’os, les traía unas chancleticas, les traía ropita a los pela’os. Y lo vi tranquilo...”

“Ad: en cambio N [su tercer y actual marido] no, él tarde trae las cosas pero viene pa’ cada quien. En la época que estudiaba, yo no cortaba leña, yo no trabajaba, porque cuando uno está estudiando no tiene tiempo para trabajar, porque yo cuando me metí al Sena, fueron tres años, estudié tejido y tres años estudié bordado, entonces esos tres años pa’ tejer mochilas me los dio él a mí de comida”

“Mt: porque si JL [su tercer y actual marido] vive aquí, si come aquí y trabaja, debe tener una responsabilidad mensual o cada que le paguen, yo no digo que me tiene que dar todo el sueldo, pero me tiene que dar tan siquiera el treinta por ciento. Ésa es una responsabilidad, pero si JL toma su sueldo y se lo tira en ron o se lo gasta en otros placeres y vuelve en la misma tónica y yo soy la que va a vender las mochilas como usted dice para comer, si nada más quiere dormir conmigo y nada más quiere dormir conmigo y la misma tónica lavándole y, eso es una responsabilidad, Marcela.”

Jh: [...] pero yo en el tiempo que yo viví allá yo no voy a decir, él [su primer marido] me tenía la comida ahí, a Pl me la tenía inscrita [en la escuela], él trabajaba y diario veía la plata ahí, él trabajó hasta en Roche, total, él trabajó un tiempo allá”.

“DM: ¿Y tiene apartamento [su tercer y actual marido] y cocinan allá [en Albania]?”

Mr: Ajá

DM: ¿y es sólo para trabajadores?

Mr: es un conjunto cerrado

DM: ¿pero viven también las mujeres de los trabajadores?

Mr: hay algunas [...]

DM: ¿y los hijos acá? ¿Y cómo hacen cuando usted se va para Albania?

Mr: les dejaba todo y me llamaban cuando se acababa”

¹⁵⁰ La modalidad subjetiva epistémica ‘pa’ qué voy a decir’ se expresa con relación a una proposición que expresa modalidad subjetiva apreciativa ‘se comportó bien’. Este hecho expresa el grado de certeza de la evaluación que se da en términos de lo que la enunciadora percibe como ‘bien’, y su interés manifiesto en no querer decir algo que no es verdadero.

“DM: ¿y él [su primer marido] trabajaba?

Eu: él vino y él tenía un motocarro y me decía “‘mor [amor] vamos, que todo lo que yo haga hoy es pa’ ti, pa’ mí no, pa’ ti, pa’ ti, todo pa’ ti, yo soy tu novio pero yo te voy a dar todo, tu ropa, lo que necesites del colegio, todo te lo voy a dar yo, soy tu novio, pero un novio es aquél que está con la novia a pesar de todo y la ayuda a pesar de todo”. Él estuvo siempre pendiente de mí, después de un tiempo mi mami ya no tenía que ver conmigo, era él, me compró el uniforme del colegio, los zapatos, pa’ cualquier fiesta él me compraba la muda que me iba a poner, a su gusto, claro está, pero me la compraba”

Los anteriores discursos dejan al descubierto el valor positivo de la conyugalidad y parentalidad del hombre responsable que parte de un denominador común: el hombre que trabaja o es trabajador (‘los jornales que él hacía’, ‘se iba a trabajar’, ‘se comportó bien’, ‘él trabajaba cuando no había una cosa en qué hacer, él hacía lo que fuera’, ‘él trabajaba’, ‘él trabajó’) y que está en posibilidad por tanto de sostener a la familia (llevar comida, hacer las compras [comprar comida], tenerle la comida a la esposa y a los hijos, comprarles vestuario a los hijos y pagarles la educación). Las formas verbales ‘traer’, ‘buscar’, ‘comprar’ y ‘dar’ como ejercicio del hombre responsable y las marcas de la modalidad intersubjetiva deóntica (como ‘debe tener una responsabilidad’, ‘me tiene que dar’, ‘eso es una responsabilidad’) expresan este valor positivo de los haceres masculinos y marcan la dirección de las expectativas de las mujeres para crear alianzas matrimoniales puesto que así garantizan su supervivencia y la de sus hijos.

A la par de la valoración (modalidad subjetiva apreciativa) de la jefatura masculina responsable se encuentra también la valoración positiva de la jefatura compartida que se ve reforzada no sólo por el hecho de que la mujer tenga posibilidades de ingreso económico, sino porque continúa siendo la responsable de los haceres de la alimentación, el cuidado y la crianza de los hijos:

YI: En esa época él [su primer marido] estaba trabajando, él daba para la comida, él daba doscientos mil pesos, hacía el mercado, llenaba la nevera de comida y ahí. Él hacía cuando tenía hambre, sino, hacía la muchacha que yo tenía acá en la casa. Él hacía, yo generalmente siempre hacía comida y dejaba comida ahí lista pa’ que él comiera y les hacía a mis hijas. He tenido esa costumbre de cocinarles y siempre prepararles las cosas a mis hijas o la ropa. Mi mamá nunca tuvo queja que me iba a recoger la ropa o que me iba a lavar ropa, que me les iba a cocinar, no. Yo si iba a trabajar le dejaba toda la comida completa, el alimento completo de todo lo que iban a necesitar ellas y así salía a trabajar.

“DM: ¿los gastos cómo los organizan, Mt?

Mt: ¡ay yo!

DM: ¿todo?, ¿y usted de qué?

Mt: noooo, él [su tercer y actual marido] como empleado de la mina nos da todo lo que necesitamos

DM: ah pero sí...

Mt: sí

DM: ¿él sí responde económicamente?

Mt: Yo, ¿cómo te diré? Yo, con mis mochilas, como usted dice, complemento lo que necesito, y como a él le pagan es mensual, mensual, yo sé que no nos va a alcanzar esa plata, yo con mis mochilas compro la carne, el bulto de arroz, complemento con lo que yo hago.”

“Ma: en el tiempo ése nos vinimos a vivir pa’cá de una vez y desde ahí, ahí estamos con mis hijas y todo. Yo no voy a decir que no hay dificultad, pero bien¹⁵¹

DM: ¿y él es responsable?

Ma: sí, ¡homb’e!¹⁵² Nosotros, a pesar de que él no tiene trabajo estable igual nos ayudamos ambos y cuando él tiene está bien y cuando yo tengo también, igual compartimos, no hay tanta diferencia así, igual toditos vivimos en este mundo.”

En estos discursos, la selección léxica indica igualmente que el hombre-marido-padre ‘da’ cuando ‘tiene’ la forma; sin embargo, la mujer-esposa-madre ‘ayuda’ y ‘complementa’ el gasto de la unidad familiar. Estas diferenciaciones en el discurso al contrastarlas con los haceres de la cotidianidad no se sostienen, pues ante la ausencia prolongada de los maridos, estas mujeres están asumiendo la totalidad de la economía familiar, sin embargo manifiestan abiertamente vivir una conformación familiar de tipo conyugal de jefatura masculina.

El texto cultural del parentesco se articula sobre contradicciones y concordancias entre el hacer y el decir. Podría pensarse que las mujeres expresan una imagen sobrevalorada del hombre que da para el sostenimiento económico de la familia que debe hacerse pública, puesto que estos hombres-maridos-padres que aportan al gasto de la casa son casos excepcionales. Con base en esta imagen sobrevalorada del hombre-marido, la mujer-esposa adquiere una posición social privilegiada ante los y las demás, puesto que su familia es de jefatura masculina, no femenina que es lo frecuente allí. Este privilegio la exime de la doble función como responsable de las labores domésticas y del sostenimiento económico simultáneamente.

¹⁵¹ En este caso, la modalidad subjetiva epistémica expresada en el enunciado: ‘yo no voy a decir que no hay dificultad’ y conectado posteriormente con la proposición ‘pero bien’ que expresa modalidad subjetiva apreciativa, implica que Ma evalúa de manera positiva la trayectoria de la unión conyugal y no quiere hacer énfasis en lo que evalúa como negativo o como dificultad. Ma aprueba la dinámica de su unión.

¹⁵² La prosodia en este caso resulta de gran interés. La interjección ‘¡homb’e!’ en el español caribeño denota certeza y aprobación (modalidad subjetiva epistémica), por ello al utilizar la exclamación, la proposición adquiere una fuerza ilocucionaria superior: su marido es sumamente responsable.

Mencionan Sylvia Federici (2010 [2004]) y Rita Segato (2016) que la sociedad capitalista ha instalado esta división sexual de las funciones domésticas y laborales, correspondientemente privadas y públicas, en virtud de una dominación masculina sobre la femenina, pues así el hombre puede controlar su cuerpo y beneficiarse de su trabajo no remunerado o asalariado. Desde mi punto de vista, hacia esta posibilidad se puede dirigir la interpretación de este hecho de la ostentación de la responsabilidad económica masculina, pues con las obligaciones cumplidas por el “ama de casa”, el hombre puede dedicarse a producir capital y en caso de que ella lo produzca la tendencia es al ocultamiento para mantener la imagen de la familia conyugal ideal, parte de la estructura ideológica que supone la supremacía del hombre.

A la valoración positiva del hombre-marido-padre responsable se contraponen la del hombre-marido-padre irresponsable, de ahí surgen por lo tanto algunas causas de ruptura y disolución de la familia conyugal, así como el deseo de evitarla:

“Ad: M [su primer marido] nunca sabe que los pela’os hayan tenido hambre de un tetero, M no sabe, así él tuviera plata, así como ahora, él coge plata y no sabe si los pela’os comieron o no comieron, si él en su casa come un desayuno, un almuerzo, él sí comió bien y los pela’os...”

“DM: o sea que cuando usted se vino...”

DoñaM: sí, ella [su cuñada, hermana de su primer marido] me daba la hermana todo, y como yo sabía hacer todo, yo lavaba, ayudaba a lavarle los chismes esperándolo allá y él [su primer marido] no volvió y un día vino mamá y me dijo “ajá, ¿dónde está el marido tuyo?” y yo le dije “él se fue hace como diez días y no volvió más”. “¿Entonces qué hacéis tú aquí?”, me dijo. “No sé”. Entonces el señor que le había dicho que pidiera pago le dijo “bueno vieja” y le dijo la cuñada también donde yo estaba “vieja Ea, usted debe llevarse a M porque ella está aquí, porque MSeg ya se fue y no ha vuelto más, ella está aquí conmigo, me la dejó como si yo fuera el marido de ella, llévesela pa’ la casa” y me fui ese mismito día pa’ la casa.”

“DoñaM: me vine sola, una hermana de él [su segundo marido] me dijo “¿qué hacéis ahí?, vámonos, él no va a volver porque él está casado con otra mujer” y cogí la otra muchacha [quedó embarazada], ¿yo qué hacía? Deshojaba maíz con un hermano mío, yo deshojaba cuatro sacos en la mañana y a esta hora [medio día] me iba pa’l rancho y hacía mazamorra, pero ya tenía yo los pela’itos, tenía a Bk y a Ar, ya estaba embarazada de Yl y yo todo eso me aguantaba, por eso digo yo, todo lo que uno hace por un hombre y todo lo que uno le hace y hoy en día eso no veía yo. ¿Dónde me dejó? Allá en un ranchón de paja...”

“Ml: yo podría ir a conseguir los maridos que quiera y llenarme de pela’itos, pero acá el marido de mi mami nos da y yo no tengo necesidad de ir a pasar una necesidad. Mis primas se creen las más porque tienen maridos y andan en las motos y no les duran, ahí están los pela’itos

que se los cuidan la mamá, me envidian porque yo también podría andar así, pero no¹⁵³, yo todavía puedo escoger, yo no estoy parí'a [parida, no tiene hijos].”

El hombre-marido-padre irresponsable por tanto concuerda con una valoración negativa, no se hace alusión propiamente a su falta de empleo o de ingreso económico, sino a su voluntad de no asumir el gasto de la familia. Los discursos presentan referencias al desconocimiento de las necesidades de sus hijos (no saberlos con hambre) o de dejarla a ella abandonada y a sus hijos sin importarle su suerte ('me dejó [...] y no volvió más], ¿Dónde me dejó? Allá en un ranchón de paja'). Estos elementos refuerzan la valoración negativa (modalidad subjetiva apreciativa) y trazan las líneas de las expectativas femeninas propias y ajenas para la escogencia de un hombre para crear la alianza matrimonial, puesto que la oposición de lo positivo (el hombre que da) y lo negativo (el hombre que no da) se convierte en el símbolo principal que guía el ideal de una conformación familiar conyugal en la que si cada quien cumple sus obligaciones, ni la madre ni los hijos enfrentarán necesidades básicas.

- *Las mujeres-madres (“viuditas”, “dejadas” y viudas)*

La disolución de la familia conyugal obliga a las mujeres a buscar los modos del sostenimiento económico propio y de los hijos, los haceres de la solidaridad se convierten en obligación. Para aquellas mujeres que no han trabajado ni formal ni informalmente, si tienen hijos pequeños, los esfuerzos domésticos aunados a los laborales elevan las obligaciones y poco se van a ver beneficiadas de relaciones de solidaridad o reciprocidad. Al respecto, se encuentra este discurso de Ad:

“Ad: me fui a cortar leña, duré un tiempo cortando leña de mañana y tarde, de mañana y de tarde, de mañana y de tarde, y como que yo llegaba cansada de cortar toda esa leña, llegaba rendida, a veces llegaba de los montes y me tocaba cocinar, ay eso, como que eso cansa, tirar machete todo el tiempo cortando leña...”

¹⁵³ En este fragmento se marca la modalidad intersubjetiva deóntica en la secuencia: ‘ahí están los pela’itos que se los cuidan la mamá, me envidian porque yo también podría andar así, pero no’. El deber valorado socialmente como positivo para la mujer-madre es cuidar de sus propios hijos. La mujer entrevistada expresa no sólo que sus primas incurren en prácticas del no deber, sino que ella misma evita incurrir en lo mismo, dada la evaluación que ella misma hace de su vida ('yo también podría andar así, pero no') al evitar relaciones conyugales y conformaciones familiares con hombres-maridos-padres irresponsables. Este fragmento además contiene connotaciones como la que se infiere con lo expresado de que las mujeres-madres no cuentan con mayores posibilidades de escoger una pareja conyugal, mientras que las que no son madres sí. Estos sentidos permiten establecer que, en el plano de las valoraciones sociales del grupo, las mujeres sin hijos tienen más agencia.

“DM: ¿y la niña quién se la cuidaba?

Ad: me la cuidaba Nc [su hermana] pero yo le pagaba. Me cuidaba a JI [su hijo] y me cuidaba a Ag [su hija] y entonces papi me consiguió un trabajo donde un abogado y yo trabajaba donde el abogado, duré tres años trabajándole al abogado. Entonces ahí tenía el sustento de mis hijos, tenía el mío y además de eso traía pa’ la casa”

La jefatura femenina se percibe como una carga extenuante, pues a las labores domésticas que las mujeres deben realizar cuando los hijos están pequeños, se suma el esfuerzo físico del trabajo asalariado, por ejemplo el corte de leña que es una actividad predominantemente masculina que abre posibilidades de sustento debido a las pocas posibilidades de empleo para algunas mujeres. De este modo, la inmersión en el ámbito laboral y muchas veces masculino, de la producción, es un sobre-esfuerzo que limita a la mujer para el ejercicio de la maternidad (el cuidado y la crianza), de allí que la creación y refuerzo de las redes familiares surtan efecto, pues cuando los hijos son pequeños los parientes extienden sus solidaridades para colaborar en el cuidado y la crianza. Así también se crean relaciones de reciprocidad cuando la mujer trabajadora compensa con bienes y servicios a quienes le colaboraron. YI expresa al respecto:

“DM: ¿y la niña? ¿El gasto de la niña?

YI: el gasto de la niña era mío y de mi familia [...]

YI: Pero al final me siento orgullosa de mis hijas y bueno me siento fortalecida porque estudié, ayudé a mi familia y todavía quiero seguir ayudando a mis hijas y ayudarme a vivir una vida más tranquila llena de paz”

A Algunas mujeres se les conoce como “viuditas”, son aquéllas que tienen marido, pero éste sólo las visita por temporadas, de este modo, cuando el marido está en la casa son mujeres-esposas-madres, pero una vez él se ausenta de nuevo se pueden agregar como viuditas. Éste es un estado de viudez temporal en el que las mujeres pueden recurrir a otras personas, especialmente a hombres no parientes (o particulares como ella mismas refieren), para sostenerse económicamente. De hecho, las mujeres mismas en este estado no se asumen como tal, por lo que esta denominación proviene de sus parientes y vecinos, es además un uso no despectivo, pero que connota un “no deber ser”.

“DM: ¿Ay [su hermana]?

Eu: ella con Cr [su hijo], él es de todo

DM: ¿no se va a organizar?

Eu: ella tiene su novio y la ayuda, ella dice que va a conseguir un novio que trabaje, ella también trabaja, pero conseguirse un flojo pa’ que ella lo mantenga, “se va es a joder”, dice ella

DM: ¿tiene marido?

Eu: sí, pero no viven, él vive en Hatonuevo, él viene la visita, le da pa'l almuerzo, pa'l desayuno, pa' sus cosas y así se la pasa. Yo no le digo nada”

“DoñaM: ella [su vecina] vino aquí y “¿dónde está Fdo [su tercer y actual marido]?”. Fdo está por ahí, pastoreando, ¿cómo pa' qué? [...] ¿Tú por qué le buscáis plata a Fdo? Tú sabéis que cuando uno está viudita, el hombre se aprovecha de uno. [...] ¿Sabéis qué? Fdo es mujerero, Fdo le gustan las mujeres que están solitas y mirá, dándote plata, ¿no será que tú estáis con él? Cuidado, porque si él me deja, yo me quedo aquí en mi casa y si él se va es para donde estáis tú, pero él tiene algún día que volver pa'cá, ¡tú tené juicio!, ¡tú tenéis tu marido!, ¡tú tenéis tu marido!”

Estos discursos hacen explícita la alusión al hombre que da a la mujer (dinero) ante la ausencia del marido, pues al no co-residir permanentemente puede recibir ‘ayudas’ de otros hombres. También se hace explícita la intención del hombre que ayuda a una mujer “viudita”, pues se ‘aprovecha’ de ella. Lo que no queda explícito es el bien o servicio de intercambio de parte de la mujer que recibe las ayudas, en el segundo caso ‘¿no será que tú estáis con él?’ podría connotar ‘tener relaciones sexuales con él’, pues las circunstancias de producción y recepción de los mensajes, en este caso, obedecen al enfrentamiento de la esposa con la vecina que llega a buscar al marido de la primera por cuestiones de dinero, además la alusión al hombre ‘mujerero’ da cuenta de que la relación que establecería su marido con la vecina no podría ser de solidaridad, sino de intercambio (dinero por sexo).

De otra parte es bastante interesante que cuando se habla de la experiencia ajena se realice una evaluación de haceres. Como había mencionado, el término ‘viudita’ no es despectivo, pero el diminutivo aquí ayuda a enfatizar que la persona no es estrictamente viuda, sino que se comporta como tal¹⁵⁴. Las evaluaciones de la experiencia ajena (modalidad subjetiva apreciativa) aparecen reforzadas en dos de los discursos con las formas ‘yo no le digo nada’ (quien habla no interpela a la persona directamente sobre sus haceres de viudita) o ‘¡tú tené juicio!, ¡tú tenéis marido!’ (Con el que sí se realiza dicha interpelación al marcar la modalidad intersubjetiva imperativa). Claro está, interpelar o no

¹⁵⁴ El diminutivo no denota siempre disminución, sino que puede connotar valores subjetivos que les imprimimos a los objetos o referentes. Amado Alonso (1954) afirma que el valor del diminutivo afectivo puede concebirse de dos maneras, la primera consiste en el valor actitudinal de quien habla sobre el referente y la segunda que se relaciona con el diminutivo que lleva una corriente intencional de acción sobre el interlocutor, esta segunda opción permite explorar la condición pragmática, pues a través del diminutivo en la categorización ‘viudita’, de manera cortés, se expresa la imagen negativa que tiene quien habla de una mujer al comportarse como tal sin serlo.

depende en este caso de la cercanía con quien evalúa y de las relaciones de poder –de autoridad- tanto de quien habla, como de quien se habla o con quien habla. El término ‘viudita’ no se registra con frecuencia en las entrevistas, sin embargo en los contextos de conversación casual aparece con más frecuencia.

Las mujeres viudas y “dejadas”, pueden, en ciertos momentos establecer relaciones de reciprocidad y solidaridad con otras figuras masculinas como tíos, hijos y sobrinos (hombres), quienes en condición de parientes asumen este tipo de relaciones que no van a ser consideradas de obligación, puesto que la obligación sustantiva de un hombre es el sostenimiento de la familia de conformación; por lo tanto mientras estén solteros y tengan algún tipo de ingreso pueden establecer este tipo de relaciones, pero una vez conforman familia conyugal éstas se debilitan o desaparecen:

“DoñaN: como él [su único hijo hombre] trabajaba primero y se ganaba la mitad de su trabajo, primero, él me ayudaba, me ayudaba con la comida, pa’ un diario [compra de comida del día] de la casa, así de otras cosas, también me ayudaba que estaba solo. Entonces yo, al verlo así yo también, es verdad, dije yo, y entonces él me dijo que él no le iba a trabajar a más nadie por ahí... Ya no me da nada.”

“YI: él [el tío] se fue para Venezuela a traer mercancía de Venezuela, él le compraba los chismes a mi abuela [con quien ella vivía], llevaba y traía, llevaba de aquí animales para venderlos allá y de allá traía arroz, aceite pa’ comer acá, porque los wayuu de allá no dan [no tienen facultades] para sembrar comida, él lo que mandaba era la verdura, por ejemplo, el fríjol, el maíz, la auyama, la patilla, todo lo traía pero no el aceite ni arroz, son difícil. Allá pa’ hacer aceite, tenía que mi abuela fritar un cerdo, matar un cerdo y de ahí cogían el aceite para cocinar, esos eran los de ella, pero ya después cuando se fue civilizando la cosa, ya había mercado [de tienda].¹⁵⁵”

Ambos discursos aportan información sobre tíos, hijos que asumen la responsabilidad económica de las viudas y dejadas, ‘ayudar’, ‘traer’ y ‘comprar’ son formas lingüísticas atribuibles a los haceres responsables de los hombres. La dependencia económica -de la mujer viuda o dejada- de sus parientes determina su condición de vulnerabilidad pues se ve más abocada a pedir y a sentirse a veces avergonzada por ello:

“Jh: No, no, no, me siento mal

¹⁵⁵ En este fragmento resulta importante destacar que en la proposición: ‘ya después cuando se fue civilizando la cosa, ya había mercado [de tienda]’, la selección léxica marca dos estados cronológicos: uno anterior no civilizado y otro civilizado que se caracteriza por el proceso de urbanización que se infiere en el paso de las labores agrícolas con fines de alimentación hacia la práctica de compra del alimento en las tiendas de barrio (o ‘mercado’ [de tienda]). Este proceso de urbanización, como lo menciona Amrit Bhandari (2010) no se caracteriza únicamente por la extensión de la retícula, sino por la adopción de prácticas de lo urbano, como se ilustra en este caso.

DM: ¿se siente mal? ¿Por qué?

Jh: No sé, cómo le digo, y como estoy embarazada ahora, no tengo quién me traiga el agua, es un lío para que alguien me traiga agua a mí y a mi mami, porque vea usted ayer cómo estaba críticamente con el agua aquí, entonces yo necesito buscar donde yo tenga el agua, tenga dónde cómo, cómo convivir con mi hija porque aquí al fin y al cabo tengo que poner, yo estoy viendo a ver si pongo un puesto de fritos...”

“Jh: ¿qué tal que yo me adapte mucho a mi mamá?, ¿qué tal que yo me adapte mucho?, porque es que como le digo, yo tengo que coger más responsabilidad, porque yo en realidad aquí no tengo responsabilidad, como madre que tengo que ser, porque no voy a decir, mi mami me ha ayudado de todo, no voy a decir que no, mis hermanas, a veces si no tiene mi hermana tiene mi mamá y entonces yo no puedo estar todo el tiempo atendida a esas cosas, me siento mal...”¹⁵⁶”

Las mujeres viudas, según Gutiérrez de Pineda (1950) cuando son compradas quedan bajo la tutela de la familia del esposo, puesto que “la mujer se considera como bien privado que puede ser adquirido por compra y nadie más que su dueño puede gozarlo y disponer de él. Siempre es propiedad privada de alguien: cuando soltera, de sus familiares maternos; cuando casada, de su marido, y si éste muere, de sus herederos; en caso de adulterio, es su amante quien debe pagarla para tener derecho legalmente a ella” (Gutiérrez de Pineda, 1950: 72). En La Granjita varias mujeres han enviudado, sin embargo entre ellas sólo hay una mujer paga, y ella se ha quedado al lado de sus hijas que son las que han asumido su sostenimiento económico. Este hecho de relacionar los datos analizados con la etnografía precedente debe considerarse más en detalle, ya que muchos de estos datos de las etnografías previas son susceptibles de ser desglosados, reflexionados, discutidos más en detalle. En este caso de los estados de viudez de las mujeres habría que considerar las condiciones económicas que determinarían la opción de agregar una persona más a la conformación familiar, además de ello, considerar cuáles serían las compensaciones al efecto, puesto que una mujer viuda joven podría agregarse con la expectativa de otra alianza, pero una mujer viuda adulto mayor ofrecería menos expectativas en esta dirección.

¹⁵⁶ La modalidad intersubjetiva deóntica se establece en estos dos fragmentos en las diversas oportunidades en que la enunciativa se interpela a sí misma en el deber ser de lo necesario: buscar un lugar para vivir con acceso al agua y lo adecuado (la responsabilidad consigo misma, su hija y su madre), por ejemplo, en la proposición: ‘yo tengo que coger más responsabilidad, porque yo en realidad aquí no tengo responsabilidad, como madre que tengo que ser’. Al expresar la mujer que se siente mal consigo misma, el discurso da cuenta de una evaluación social del deber como madre, hija y hermana: ser una mujer ‘dejada’ no es un estado ideal por los valores que el grupo social ha extendido al respecto de lo necesario y lo deseable.

- *Las mujeres-madres-hijas*

Los estadios de transformación de las conformaciones familiares muestran una doble posibilidad cuando éstas se disuelven. Tras la disolución pueden devenir conformaciones familiares de jefatura femenina en las que la mujer-madre asume íntegramente las responsabilidades económicas de la casa (matrifocales, que se detallan en el capítulo cinco). También puede haber retornos a la casa de la familia de procedencia, no necesariamente con co-residencia-, pero sí en procesos de reintegración y convivencia en la vida diaria, en aras de reducir responsabilidades o de establecer relaciones de reciprocidad y solidaridad (entre mujeres ante la presencia intermitente de los hombres-maridos-padres).

Los testimonios son los siguientes:

“DM: ¿Y con los gastos?, ¿la comida?”

Ad: papi me daba porque él [su primer marido] andaba con su mujererío, papi pa' no tener pelea con él, papi me daba la comida a mí, pero a mí me daba pena, ya estaba con An [su cuarta hija], An creció y yo me puse a trabajar, trabajaba, lavaba ropa ajena, este planchaba, hacía... pero en esas, pero él [su primer marido] venía, él se quedaba, venía, se iba, volvía, así, no le paraba bolas [prestaba atención] a nada, él nada más llegaba y ya, yo le dije no ya no más y entonces salí embarazada de Jn [su quinto hijo].”

“DM: pero mientras tanto... ¿y la comida?”

Jh: Mi mami

DM: ¿Su mami o qué?

Jh: mi mami y mi hermana, por medio del marido de mi hermana, del moreno, de Mn, por él porque él como lleva un tiempo en que Ma también tuvo que buscar, o sea aquí siempre nos hemos ayudado con mis hermanas, cuando ellos pasan por unas nosotros estamos ahí. Yo ayudaba a Ma mucho y cuando yo estoy por unas ella también me ayuda a mí, a veces Sg, más que todo entre la Ma y Sg, y nosotras entre las tres nos vamos ayudando poco a poco ahí.”

“Yr: yo le dije, “tía, tía es mi hermana, tía es ella ¿sabes por qué? porque yo a ella la dejo allá y si no le dejo alimento ¿qué hacen ella y mi cuñado? Le compran, y no me dicen: “Yr yo le compré esto a AV [su hija de tres años] y tienes que pagarme”. Mi hermana me ayuda, me quiere, yo no tengo para el alimento ella está, “te compré esto que es para AV” y eso sí es, “eso sí es ser una hermana y es ser una tía”, le dije yo, “pero tú [a su cuñada] no eres tía, de pronto porque llevas la misma sangre, pero por el papá, pero tú no eres tía de mi hija y eso sí está en ti”. Y yo cuento con mi hermana a cualquier hora y a cualquier distancia y yo mi hermana mi hija se la dejo y la cuida.”

“DM: ¿y la niña quién se la cuidaba?”

Yl: la niña me la cuidaba mi abuela, me la cuidaba mi mamá y mis hermanas, por ahí ellas me ayudaban cuando eran pela'itas, entonces yo me puse a trabajar y terminé de estudiar en la nocturna, terminé el bachillerato fue en la nocturna y ahí terminé la nocturna y comencé a estudiar la enfermería, yo trabajaba, sí...”

“DM: ¿ella [su suegra] compraba lo de comida?

Eu: ella, pero él [su primer marido] trabajaba en un matadero y él repartía la carne y le pagaban y le pagaban, el mínimo, seiscientos, él le daba la mitad al papá y la mitad pa' él, “pa' los dos alcanza”. Él decía que compartía con el papá “porque mi papá me ayuda con mi mujer [mi esposa]”. El embarazo fue bien con la mamá de él, con el papá de él... normal”

En estos discursos se advierte una cuestión particular, por un lado quien ‘ayuda’ (en los fragmentos citados se evidencia el uso reiterado de esta forma léxica) y por otro quien ‘recibe’ dicha ayuda y no sólo las figuras masculinas (como el padre), sino sus parientes mujeres (madres, abuelas, tías y hermanas). Las marcas de la modalidad intersubjetiva deóntica indican la ayuda como parte del deber ser en calidad de pariente (algunos ejemplos son: ‘papi me daba la comida a mí’, ‘o sea aquí siempre nos hemos ayudado con mis hermanas’, ‘eso sí es ser una hermana y es ser una tía’, ‘ellas me ayudaban cuando eran pela’itas’, ‘...porque mi papá me ayuda con mi mujer [mi esposa]’).

Los hombres, como siguen confirmando los discursos a lo largo de este capítulo, asumen sobre todo el gasto y las mujeres asumen las labores de crianza y cuidado de los niños, por lo tanto existen ‘ayudas’ diferenciadas de acuerdo con el género de los parientes.

Sin estadios anteriores de conformaciones familiares conyugales previas, sin co-residencia ni convivencia alguna con los hombres-maridos, las mujeres no abandonan la casa de la familia de procedencia cuando tienen hijos, ello en virtud de que no han terminado sus estudios o no tienen empleo. Sus parientes, generalmente sus padres, asumen los nietos como responsabilidad propia dada la ausencia de recursos de sus hijos para mantenerlos. Estos casos se pueden evidenciar en la tercera generación y constituye un elemento interesante de conformación familiar, puesto que a pesar de existir valoraciones positivas de la familia nuclear de jefatura masculina, estas mujeres al avizorar conyugalidades y parentalidades irresponsables por parte de sus maridos, optan por quedarse con sus padres y no permitirse estadios de viuditas o dejadas, o de evitar tajantemente un embarazo o una unión conyugal. Las mujeres manifiestan:

DM: ¿y su mamá y su papá?

Yr: mi mamá la [a su hija] adora y mi papá, mi papá nunca me ha regañado, nunca, ni aun cuando le salí embarazada, lo único que me dijo fue que él estaba joven pa' que su nieta pasara trabajos, que él le daba a su nieta, fue lo único que mi papá me dijo y aún lo sigue diciendo: “mientras yo viva a mi nieta no le va a hacer falta nada” y así ha sido.

“Eu: Me metí a trabajar, cuando yo llegué me metí a trabajar con mi tía Nc, me pagaba yo no llegaba a descansar, yo llegaba, me bañaba, me cambiaba y me iba para allá [a casa de su suegra], “¿queréis salir? [A su hija]”. “Sí yo quiero salir”. “Vamos a salir”. “Yo quiero que me compréis esto”. “Hija, toma esto, toma lo otro”. Los domingos que no trabajaba me iba para allá. La abuela me decía “tú queréis a tu hija porque tú venís a visitarla”¹⁵⁷

DM: ¿y ahora va seguido?

Eu: voy pero no tanto porque como no estoy trabajando, a veces agarro dos mil pesos y me voy en la mañana y me devuelvo como a estas horas [ocho de la noche], pero eso es verdad, me paso todo el día con ella”

“Ml: pero pa’ venir a botarle los hijos a mami nooooo, los hombres no sirven, todos los maridos de mis tías y primas son virtuales, no son relaciones estables porque apenas las visitan y ellas son las que los mantienen, bueno menos mi tía Ma [...] Yo si no tengo pa’ sostenerme yo, pa’ comprar mi comida, no le veo la gracia de ponerme a parir.”¹⁵⁸

Dejar los hijos al cuidado de los abuelos o de los parientes es una práctica recurrente cuando la madre trabaja, algunas asumen la experiencia ajena como un acto de responsabilidad y otras como de irresponsabilidad. Lo primero porque al no tener cómo cuidarlos o sostenerlos económicamente les extienden la custodia a sus propios padres (‘lo único que me dijo fue que él estaba joven pa’ que su nieta pasara trabajos, que él le daba a su nieta’¹⁵⁹) o a los suegros, como en el segundo discurso. Para los actos interpretados como irresponsabilidad es un acto de ‘botar’ a los hijos y dejarlos en manos de quien no tiene obligación (la abuela o el abuelo). Asimismo, los abuelos asumen la parentalidad que ni sus hijas ni sus yernos asumen, como el primer discurso ilustra.

La mutualidad del ser permite entender esta construcción del grupo familiar que sobrepasa la familia conyugal, puesto que los hijos, sean estos biológicos o no, se

¹⁵⁷ La proposición “La abuela me decía “tú queréis a tu hija porque tú venís a visitarla” plantea un discurso directo que marca, de una parte, la modalidad subjetiva epistémica porque expresa una certeza del hecho de que su suegra le haya dicho aquello, y de otra parte marca en el enunciado citado la relación entre el deber ser como muestra de afecto en una relación causal (modalidad implicativa).

¹⁵⁸ Este fragmento ilustra una evaluación que resulta ser una comparación de hechos y la expresión de lo deseable en términos de expectativa. En la siguiente secuencia de proposiciones: ‘los hombres no sirven, todos los maridos de mis tías y primas son virtuales, no son relaciones estables’ se califica tanto a los hombres-maridos como a las relaciones que sus parientes mujeres establecen con ellos. En síntesis, no son ni personas ni relaciones deseables. Este discurso contrasta con el del resto de mujeres entrevistadas, ello se debe muy posiblemente al hecho de que sea una de las pocas mujeres que no ha co-residido con ninguna de sus parejas, no ha tenido hijos y ha logrado ingresar a la universidad. La expectativa de una pareja y una relación conyugal aunque sea compartida con las mujeres de su generación (tercera), manifiesta una diferencia: esta mujer parte de la valoración de la experiencia ajena para encaminar su agencia.

¹⁵⁹ En este caso se debe advertir la perspectiva o focalización del enunciador al no expresar directamente que ella le traslada la obligación a su padre, sino que él, por su propia cuenta, asume la responsabilidad de su nieta. De esta manera la mujer que enuncia desdibuja su agencia y la trasladada a su padre con el discurso directo: “mientras yo viva a mi nieta no le va a hacer falta nada”.

agregan a la conformación familiar de procedencia como una especie de extensión del miembro que los procrea o los recibe como hijos (hijos de los matrimonios previos de la pareja conyugal, por ejemplo, o sobrinos o hermanos dados bajo custodia). La co-participación en la vida del otro incluye la extensión del bienestar de la progenie de ese otro.

El análisis del texto de las relaciones sobre el sostenimiento económico y las prácticas alimenticias o nutricionales permite plantear que existen valores, sentidos y expectativas compartidos. La trayectoria de vida propia y ajena marcadas por acontecimientos de conyugalidad y paternalidad irresponsables o responsables por parte de los hombres-maridos-padres trazan tanto las continuidades como las transformaciones no sólo de las formas en que las mujeres viven el hecho de conformar una familia conyugal, sino los sentidos mismos de hacerla o no.

El texto cultural del sostenimiento económico y de nutrición se estructura de la siguiente manera:

TEXTO CULTURAL DEL SOSTENIMIENTO ECONÓMICO Y NUTRICIÓN ¹⁶⁰ (Punto de vista femenino) ¹⁶¹		
Agentes	Hombre-marido-padre	Mujer-esposa-madre Mujer-esposa-madre viuda Mujer-esposa-madre viudita Mujer-esposa-madre dejada Mujer-madre-hija
Mutualidad del ser	Relaciones de obligación	Relaciones de intercambio
Sentidos en discursos y haceres	Dar, comprar, buscar, traer, ayudar	Recibir, complementar, ayudar(se), "dormir con", alimentar
Valoración	Responsable	Prestigio
	Irresponsable	Mayor esfuerzo
Expectativa		Ser mujer-esposa-madre en una familia conyugal con hombre-marido-padre responsable o de jefatura masculina

¹⁶⁰ Esta representación reúne el análisis de las experiencias de las tres generaciones de mujeres entrevistadas.

¹⁶¹ Considero importante señalar que las expectativas de los hombres se ofrecen como un espacio en blanco en esta representación. Estudios posteriores sobre las subjetividades masculinas permitirán entender ambos puntos de vista y complementar el análisis de este texto cultural y de los otros dos que se abordan en este capítulo.

EL TEXTO CULTURAL DE LA SEXUALIDAD Y LA REPRODUCCIÓN

- *Las relaciones de obligación, intercambio y solidaridad*

Para las situaciones de compensación matrimonial, la primera generación manifiesta que el precio de la novia se establece con base en la credibilidad de su virginidad -se da por sentado el valor sexual que proporciona al hombre ser el primero en adquirir ese derecho (privilegio)-¹⁶² y en la formación escolar de la muchacha; adicionalmente, el precio de la novia tiene en cuenta la posición económica de la familia del pretendiente, como ya se mencionó en el capítulo tres.

Una vez el hombre se lleva a la novia comienzan a tener relaciones sexuales, no existe referencia alguna a que se promuevan mecanismos para verificar la virginidad de la mujer como la exposición pública de la sangre himeneal como en otras sociedades. La mujer paga no se niega a tener relaciones sexuales con su marido, pues al haberla comprado se establece como parte del compromiso tácito, tampoco se niega a las labores de cocina ni de limpieza, cuidado de la vivienda ni de los animales. Son estas actividades establecidas como obligaciones por su condición sexual, los deberes -o mandatos- de su género.

De hecho, como se manifestó en el capítulo anterior, existe una diferenciación entre la mujer paga y no paga en términos de sentido y valor de acuerdo con las generaciones de mujeres de La Granjita. Aunque ambas mujeres, la paga y la no paga, tienen las mismas obligaciones, a la mujer paga se le exige más el cumplimiento de las obligaciones y no sólo como demanda del marido, sino también como lo demanda la familia de éste. Las mujeres de esta familia (suegra y cuñadas) que han financiado la compra de la novia exigen que la mujer comprada se esmere con el cumplimiento de sus obligaciones.

¹⁶² Gutiérrez de Pineda (1950) señala: “el hombre considera varios aspectos en la virginidad: primero, encuentra atractivo especial en la mujer virgen, por la satisfacción del desfloramiento que, aparte del atractivo sexual, le proporciona en el futuro un motivo de jactancia y de prestigio, una aureola de hombre afortunado que le llena de orgullo y lo hace sentirse superior; segundo, en el aspecto económico, porque ha pagado lo exigido, convencido de que su mujer es un bien que le pertenece íntegra y exclusivamente; tercero, porque cree que si una mujer se ha entregado a otro, a escondidas, es porque la ligó a él un gran afecto” (Gutiérrez de Pineda, 1950: 65-66). En el caso de La Granjita, las mujeres wayuu aunque no hablan de lo que implica psicológicamente para el hombre ser el primero en tener relaciones sexuales con una mujer, sí expresan que es un criterio importante para “arreglar” el pago, pues la virginidad es un valor y un símbolo dominante de credibilidad no sólo de la mujer sino de su familia de procedencia.

Con compromiso por la ley wayuu o sin éste, la mujer adquiere la obligación de dar hijos al hombre, mientras que de parte del hombre no se establece como obligación engendrarlos. Al respecto se puede evidenciar que se trata de una dinámica de obligaciones recíprocas, pues el hombre conviene las obligaciones económicas y nutricionales en tanto la mujer le procure fidelidad (sexualidad exclusiva¹⁶³) y descendencia (más adelante se consideran en detalle las situaciones en las que no hay descendencia); no existe prelación por el sexo de ésta y de existir se da en relación con la cantidad de hijos que ya se tiene y el sexo de los mismos.

La procreación, para algunos hombres de La Granjita, es importante pues asegura que los esfuerzos laborales para la subsistencia del grupo tengan un efecto en la permanencia y trascendencia del sí mismo (Harris, 1989; Fox, 2006 [1967]). Los efectos de la herencia son un punto importante a considerar aquí, puesto que en una estructura bilateral de parentesco, la trascendencia del nombre (clan o apellido) del hombre, así como de las tierras, los bienes y los animales operan como continuaciones y persistencias de su propia existencia. En la mutualidad del ser la co-participación en la vida del otro es importante, pero también el compartir los símbolos y los elementos materiales asociados a estos (aunque se trate también del traspaso del clan o apellido materno a la descendencia).

La primera generación alude al compromiso por la ley wayuu con referencia a la procreación, como obligación propia, y a las formas de proceder en el marco de la ley para el efecto.

DoñaD expresa:

“DM: y no le hicieron pago...”

DoñaD: él dijo nada más que iba a vivir conmigo, pero no dimos pa’ vivir y nos dejamos, me dejó una hija, la mayor

DM: ¿y luego el segundo no?

DoñaD: él sí se comprometió, hizo compromiso que él iba a vivir conmigo, que me iba a criar los hijos, que me iba a dar todo lo que necesitaba y conmigo todavía sigue, esperemos a ver cómo sigue y ocho [hijos] tengo con él.”

En este discurso es evidente el uso de las formas ‘dejar una hija’ como alusión al hecho de que no sólo hubo un acto de reproducción, sino de abandono como acto de paternalidad irresponsable. Luego se hace referencia a ‘criar los hijos’, sin embargo no

¹⁶³ Relaciones sexuales –coitales- exclusivas.

como las labores de cuidado y socialización, sino como prácticas económicas. En el primer caso no hubo compromiso y en el segundo sí, no se mencionan al respecto cobros al primer marido por no haber cumplido, pues como se dijo en apartados anteriores no existe ofensa alguna.

Las mujeres de la segunda generación refieren así a la ley wayuu sobre las situaciones en que no se engendren hijos en la familia de conformación:

“DM: ¿y si hacen el pago y la mujer no puede tener hijos?

La hija: la puede devolver si él considera que no la quiere de verdad y él es una de esas personas... ¿cómo te digo? Si no conocen de educación, de valores, de costumbres porque si es un animal de esos nunca la suelta, así no le dé hijos, sólo pa’ tenerla ahí de esclava. Eso sí es verdad¹⁶⁴. Pero si es una persona educada que conoce este... algo humanizado de que hay que valorar a la mujer, porque así yo tengo mi madre, mis hermanas, pero si son de esos remotos que se enfocan en yo te compré, te tienes que quedar conmigo hasta que yo decida...”

“DM: ¿y si ella [la esposa] no puede tener hijos? Por ejemplo, ¿la pueden devolver?
¿Existe ley sobre eso?

Ad: a veces si no puede tener hijos le dan una que tenga hijos

DM: ¿que ya los tenga?

Ad: que pueda tener hijos, le dan la mujer que pueda tener hijos

DM: ¿y a él no le importa cuál?

Ad: que le den una...”

Estos discursos aluden a dos cuestiones importantes, la primera que da cuenta de la práctica de la devolución de la mujer a su familia y la posibilidad de intercambio por otra de la misma familia, la segunda hace alusión a la evaluación de la práctica misma y del comportamiento masculino al respecto (modalidad subjetiva apreciativa), pues se hace referencia a que el abandono, el maltrato –el esclavismo- y el intercambio son actitudes de hombres ‘sin valores’, ‘sin educación’, ‘sin costumbres’, ‘deshumanizados’, hombres que califican de ‘animales’, ‘remotos’ [arcaicos], autoritarios (‘yo te compré, te tienes que quedar conmigo hasta que yo decida’) porque no valoran a la mujer, pues la tratan como una cosa (‘que le den una...’). El intercambio sintetiza la visión masculina sobre la mujer como una cosa determinada por su función: cuidado, placer sexual y descendencia.

La tercera generación no refiere directamente a la ley wayuu, pero sí al hecho de las obligaciones de la mujer en este tipo de contrato:

¹⁶⁴ En la proposición: ‘eso sí es verdad’ se marca la modalidad subjetiva epistémica en la que se confirma lo que a juicio de la enunciadora es una certeza sobre la evaluación del comportamiento de los hombres.

“DM: ¿y ella tuvo hijos?

La hija: le dio dos hijos, mi abuela y mi tío

DM: ¿y él siguió con otras mujeres?

La hija: sí, él se dejó de ella y él siguió con otras mujeres, tuvo un poconón de hijos. Ella decidió apartarse”

Este discurso es bastante diciente pues con la forma ‘le dio dos hijos’, esto es, “la mujer da dos hijos a él” la mujer enunciadora hace referencia a que quien resulta beneficiado de la acción es el hombre¹⁶⁵. Además expresa la hiperactividad sexual (Asakura, 2013) del mismo hombre en una práctica que era para aquel entonces común en las alianzas poligínicas. Este uso del pronombre clítico “le” es bastante común para este tipo de haceres de la procreación, como se ve a continuación no es un uso exclusivo de la tercera generación:

“YI: Zy es la que ha tenido problemas con su marido porque no pudo darle un hijo y él quería una hija y se fue con otra señora a tener hijos, entonces está en esa ruleta que el marido va y viene, se va para donde la mamá de la hija y de ahí vuelve y regresa. Bueno la hermana mía mayor nunca tuvo suerte con los hombres, ella tampoco pudo tener hijos, el primero la deja porque no le dio familia, el segundo se lo mataron y tuvo un tercero que también la dejó porque no podía tener hijos, él hizo su hogar, está reciente, él hizo su hogar.” (Segunda generación)

“Ad: Y bueno ya MN comenzaba a ir en bicicleta por mí, donde yo trabajaba

DM: ¿y él ya tenía su esposa?

Ad: la tenía por Madre Bernarda pero no le tuvo hijos, yo no sé si fue que se los botó porque hay personas que no saben tener hijos, porque los abortan y él iba a buscarme...” (Segunda generación)

“DM: ¿Cuando quedó embarazada la segunda vez qué le dijo ella?

YI: pero tú sí eres bruta (risas). ¡Cómo! ¿Parirle a este hombre? Dale a otro que te quiera y te valore, que de verdad tenga sentido contigo o de ayudarte y todo eso.” (Segunda generación)

“Ad: entonces él dijo: “yo estoy trabajando y hacemos los mercados y así tú dejáis de trabajar” y yo le seguí la corriente y dije “vamos a probar qué tan cierto es y qué tan bien me iría” y duré uffff como dos años sin parirle a él...” (Segunda generación)

“DoñaM: yo estaba contenta, después echó él a decir que mamá me había quitado, que por eso él no vivía conmigo, porque mamá había ido a buscarme, le parí la hija y entonces esa vez fue a conocerla, él fue a conocerla, yo no sabía qué era él, yo estaba recién parida.” (Primera generación)

¹⁶⁵ Desde la teoría de los casos semánticos, el papel del pronombre ‘le’ corresponde al caso benefactivo (Fillmore, 1968).

“DoñaD: ésta [su hija] tiene dos [hijos] pero todavía puede tener más
La hija: no, eso sí es estilo wayuu
DoñaD: yo le digo cuídate, no vayas a parirle tanto” (primera generación)

Las formas lexicales recurrentes para este caso son ‘tener hijos’ (hijos/familia –caso objetivo) y las formas ‘tener(le)’, ‘dar(le)’ y ‘parir(le)’ con caso benefactivo al hombre. La mutualidad del ser aquí se evidencia en un ejercicio interpersonal y transpersonal, el cuerpo de la mujer otorga a su pareja conyugal una vida y es un acto (¿voluntario?) estimulado por la obligación en correspondencia a las obligaciones económicas del hombre. El mantenimiento de la conformación familiar depende de que estos haceres encuentren correspondencia, por lo tanto en la construcción social del sexo (género) tanto hombres como mujeres conciben que es un deber conferido por mandato del contrato social.

Adicionalmente a la información que estas formas sintácticas ofrecen, se pueden observar las situaciones específicas de los acontecimientos sobre las prácticas de procreación y lo que implican para las mujeres que no pueden procrear, por ejemplo ser abandonadas, que se les atribuya además el no ‘saber tener’ –retener en el vientre- hijos (o sea, es un hacer que requiere conocimiento, modalidad apreciativa), ser cambiadas por otras que sí pueden o que sí saben, como ellas (‘él iba a buscarme’), además de una connotación de escala de valor de unas mujeres sobre otras marcada por la facultad de la procreación. Las otras formas que hacen alusión al aborto o a la imposibilidad de concebir son: ‘botar’, ‘no saber tener’, ‘no poder tener’ y ‘no poder dar’.

En este punto también opera el complejo ideológico como la forma de establecer superioridades e inferioridades a partir de la concepción entre las mismas mujeres. La femineidad así se orienta por la fecundidad efectiva (sustentar el saber tener como un proceso social en lugar de un proceso biológico). Resulta importante señalar que la infertilidad y el control de la natalidad no son valorados del mismo modo aunque ambos deriven en la imposibilidad de concebir. La voluntad de tener hijos marca la diferencia y la agencia femenina ejercida con la anticoncepción no connota sentidos negativos.

La volición de la mujer en la procreación se encuentra motivada por los tipos de parentalidad responsable, esto es la paternidad y la maternidad en virtud del rol sexual y familiar y su ejercicio congruente con los sentidos, valores y expectativas socialmente compartidas. Esto no está necesariamente establecido en el compromiso de la alianza

matrimonial, sino en el hecho del contrato social tácito, puesto que no siempre es fijado por el vínculo biológico de antemano (los progenitores no siempre se encargan de las labores de crianza, como se mencionó en el anterior apartado)¹⁶⁶.

Si bien las contingencias de la vida cotidiana son elementos que marcan el deseo de la procreación, lo son más las estrategias con las que cuentan los hombres para afrontar y superar dichas contingencias, pues el hecho de que el mismo procure un ingreso económico proveniente de un empleo formal o informal constituye un hacer que las mujeres valoran positivamente, pues esto significa una conyugalidad y una parentalidad responsables, desde el punto de vista económico. Esto se retomará con más detalle en el apartado de los haceres de la crianza.

La unión conyugal (según la ley wayuu) establece un contrato en el que el hombre tiene la posibilidad de adquirir varias esposas y de tener hijos con cada una de ellas, adicionalmente le da el derecho a la sexualidad de sus esposas de manera exclusiva y esto deriva en una posición de prestigio tanto para él como para ellas, basada en el poder adquisitivo, primordialmente, en tanto que depende de su posibilidad -y la de su familia- de tener los medios económicos para poder pagar mujeres y en segundo lugar mantenerlas a ellas y a sus hijos (Gutiérrez de Pineda, 1950; Orsini, 2007). La primera generación de mujeres de La Granjita no tuvo esta vivencia de ser co-esposas en esos términos, ya desde aquel entonces cada hombre compraba sólo una mujer, pues las familias debían pagar por todas las esposas de sus hijos y no tenían los medios económicos. De más está decir que tampoco la segunda ni la tercera generación.

Esta práctica de la poliginia no sólo se deterioró a raíz de los recursos económicos escasos, sino por la influencia de la iglesia católica que al tener rango amplio de adoctrinamiento en la Baja Guajira y, especialmente en Barrancas por ser parroquia, extendió un conjunto de discursos y prácticas que obstaculizaron el mantenimiento de la misma¹⁶⁷. En la actualidad se suman los “cultos”, como los denominan los habitantes de

¹⁶⁶ En la toma de decisiones sobre la planificación familiar incide la información que tanto los medios de comunicación, como las entidades de salud de la región, han difundido al respecto. Dentro de las acciones promovidas por las entidades de salud de la región para la planificación familiar, se encuentra la disponibilidad gratuita de métodos anticonceptivos hormonales y quirúrgicos. La mayoría de las mujeres de las generaciones dos y tres manifiestan conocer y utilizar estos métodos.

¹⁶⁷ Desde la primer mitad del siglo XX, la relación estrecha que el Estado colombiano ha mantenido con los grupos indígenas, a través de la presencia y acciones de la iglesia católica, ha representado uno de los mecanismos importantes para la construcción de la nación, pues con las prácticas de bautismo y matrimonio, principalmente

La Granjita, tanto evangélicos como cristianos pentecostales que difunden la noción de familia y de pareja conyugal en los mismos términos del catolicismo: hombre y mujer en matrimonio son una sola carne (Gutiérrez de Pineda, 1950; Alarcón, 2006; Orsini, 2007)¹⁶⁸.

El respeto que promulga la ley wayuu entonces se dirige de manera diferencial para los miembros de la pareja conyugal, mientras que al hombre se le permite tener varias esposas, la mujer no puede tener varios maridos. Con ello se ha promovido también una exaltación de la hiperactividad sexual masculina al dar cuenta de los hijos del abuelo o del marido de alguien en tiempos remotos, es más, formas lingüísticas como ‘tener hijos en’ es bastante recurrente en estos recuentos (‘tuvo hijos en aquella mujer’) que connotan sentidos del cuerpo de la mujer como depositario y nutridor de lo que el hombre pone en su interior, esto es, un mero vientre (Federici, 2010 [2004]).

Esta hiperactividad sexual masculina exaltada (Asakura, 2013) no quedó refundida en el tiempo pretérito y de ello da cuenta esta noción de respeto a la que aluden las mujeres cuando hablan de lo que también les obliga con sus maridos. Mientras ellos pueden establecer alianzas (con o sin compromiso wayuu), tener más esposas e hijos con ellas y ser reconocidos y enaltecidos por ello de manera pública, ellas no pueden hacer lo mismo. De manera solapada, la figura de la viudita transgrede este respeto que constituye una obligación hacia su marido y no es motivo tampoco de exaltación ni de celebración. Con referencia a las obligaciones sexuales, la dirección de la obligación se dirige desde la mujer hacia el hombre, pues la exclusividad sexual es una obligación de la mujer con su marido y se expresa en el discurso. No se trata de hacer sobre la fidelidad o

(practicadas por parte de los indígenas, bien sea por imposición o de manera libre), se han habilitado las vías a la ciudadanía. Mediante la fe de bautismo se tramita el registro civil de nacimiento y con la del matrimonio católico se obtiene la del matrimonio civil; con éstas se accede a la normatividad legal y jurídica para el ejercicio de los derechos en materia de salud, educación y de derecho de familia. En la actualidad, las mujeres de La Granjita reconocen y se apropian de dos marcos normativos que emplean de manera relacional (en el marco de las relaciones inter-étnicas, como se presenta en el capítulo cinco) e intersubjetiva. Así que el deterioro de la poliginia entre los wayuu de la Baja Guajira no sólo se debe a un recurso estratégico ideológico por parte de la iglesia católica, sino que de trasfondo se encuentra la política estatal de asimilación y aculturación de la población indígena desde el siglo XX.

¹⁶⁸ Sin duda, la influencia del catolicismo ha derivado en diferentes formas de la alianza también, a pesar de que no existen matrimonios por rito católico en La Granjita, sí existen según los cultos mencionados. A ello se suma que las personas practicantes de estos cultos abandonen prácticas de curandería y magia pues las asumen como indebidas por ser pecaminosas. Las contras amorosas que antaño se proporcionaban a las mujeres para retener a sus maridos o para que las prefiriera sobre otras co-esposas ahora se reemplazan por ayunos y rosarios.

infidelidad, pues no hay referencias a este tipo de nociones, tampoco se califica a alguien como fiel o infiel. La obligación, la reciprocidad y la solidaridad están dirigidas, en este sentido, hacia la valoración del respeto de la figura hombre-marido o de la mujer-esposa. El respeto es un hacer intersubjetivo, pues es conferir a la otra persona, en virtud de la relación conyugal una posición privilegiada y exclusiva de ciertos haceres. Esto no implica que esta posición sea intransgredible, pues lo es, sin embargo esta transgresión es asumida de diferente manera por cada una de las partes.

Sobre la exaltación de la hiperactividad sexual masculina, de acuerdo con mis observaciones, manifiesto lo siguiente:

“Conviví con la familia de una mujer que se podría considerar viudita y sus cinco hijos, había tenido ella ya dos maridos y el actual, después de un tiempo de con-vivencia diaria, dejó de frecuentarla. Ella había puesto su propio negocio dentro de la casa, una venta de cerveza, hielo y helados; el patio de su casa se llenaba de clientes, hombres predominantemente que asistían a “pegárselos” [ingerir licor y emborracharse] durante las noches y los fines de semana, las veinticuatro horas del día. Contaba ella además con un parlante de más o menos un metro de alto y una rocola para ambientar con vallenatos la “parranda”, es decir, la ingesta de licor de sus clientes, y había mandado a construir en la parte trasera de la casa un orinal descubierto para hombres. Las charlas entre borrachos eran el día a día en aquella casa, algunas veces se sumaba ella a hablar con los clientes o sus hijos e hijas, esto solamente si los consumidores eran conocidos o allegados a la familia. Algunas veces, sobre todo los fines de semana, asistían mujeres solas, o en grupos, o acompañantes de los clientes (generalmente mujeres wayuu solteras, dejadas o ‘viuditas’, así como mujeres arijunas en las mismas condiciones). Estos espacios resultan permitidos a las mujeres al encontrarse lejos de sus residencias porque nadie o casi nadie las podría reconocer. Las parrandas pueden asumirse como espacios para el contacto sexual. Ya sea en el monte o en las cercanías de un patio o una vivienda desocupada las parejas que han estado bailando y coqueteando durante la parranda pueden concretar un encuentro sexual. Generalmente todo comienza cuando el hombre le invita licor a la mujer (cerveza o ron), no al contrario, y luego de varias invitaciones y bailes, alguno de los dos toma la iniciativa. Si la mujer propone el encuentro y el hombre se niega es avergonzado públicamente en la parranda y tratado de homosexual o “marica”, por ello y aunque a veces no sientan gusto por la mujer, los hombres acceden a sus propuestas, no desean que su virilidad sea cuestionada y mucho menos ser desprestigiados públicamente. Ahora bien, si es el hombre el que propone, la mujer puede rechazarlo o aceptarlo, sin embargo, en caso de rechazarlo ella deberá irse de allí, porque al saber que lo rechazó ni él ni los otros hombres seguirán invitándole bebidas”.¹⁶⁹

Algunos de los haceres en la parranda:

¹⁶⁹ Nota de diario de campo.



Fotografías 23 y 24. Un domingo en la tarde, día de parranda en el Resguardo de Mayabangloma. En la primera fotografía, MI sirve el chirrinchi, de la misma copa beben todos. En la segunda fotografía bailan vallenato, es evidente el contacto corporal y la sujeción por la cintura y cadera de la mujer.



Fotografía 25 y 26. La parranda en la enramada de DoñaN. En la primera fotografía la forma de sujeción de la pareja es diferente, la mujer abraza por el cuello mientras que el hombre la sujeta por la espalda y la cintura, la proxemia es idéntica en todos los casos y la pareja nunca baila suelta. En la segunda fotografía se encuentran las muchachas solteras y las características del acicalamiento para este tipo de eventos sociales: la ropa, el cabello y el maquillaje.

Cuando les preguntaba a las mujeres entrevistadas esporádicamente por estas reacciones de los hombres, las mujeres respondían que el ser tratado como ‘marica’ no sólo era motivo de vergüenza para su marido, sino para ellas también, puesto que al poner en tela de juicio su masculinidad se ponía de paso su ser como mujer o su femineidad. Ninguna mujer quiere que le traten a su marido de homosexual, por ello, aunque no celebran que tengan encuentros sexuales con otras mujeres o que tengan más esposas aparte de ellas, lo aceptan. Las mujeres reconocen que la parranda es un espacio en el que sus maridos pueden tener relaciones sexuales con otras mujeres, por

ello algunas mencionan sentir temor de contraer enfermedades de transmisión sexual (esto sobre todo en la segunda y tercera generación).

Jh de la tercera generación confirma estos datos, así sucedió un día de fiesta cuando su exmarido se fue al baño:

“Jh: como dejó [su primer marido] su celular cargando, le llegan como cuatro, tres mensajes, yo miré dónde ellos estaban planeando, dónde verse para estar juntos porque no era verse solamente por verse, sino cama... no era cama ni nada sino era monte

DM: ¿cómo?

Jh: (risas) se estaban ubicando pa'l lado de la cancha [de fútbol], él quería tener sexo con ella, le decía él, quería estar con ella. La cancha era el monte, porque el monte estaba para donde estaba la cancha y ella le dijo que sí [...] cuando llegó él, le dije “tomá tu caga’ [cagada]”, porque así fue la palabra que le dije “tomá tu caga’, esperá que yo me vaya y te la vais a coger [tener relaciones sexuales]”, le dije así, se lo dije vulgarmente, “esperá que yo me vaya, porque me voy ahora” y no me dijo nada, me grito “que fue ella la que me buscó” que no sé qué, “me insistió y yo tampoco me voy a pasar por marica”¹⁷⁰, de que ella me esté no sé qué, no sé cuántos...”

Sin embargo, la aceptación de la sexualidad no exclusiva masculina no obedece sólo a intereses de salvaguarda del prestigio y de la virilidad de su marido, sino también a consideraciones en términos del compromiso de la alianza matrimonial (con o sin pago), puesto que no corresponde al hombre la obligación de mantener la sexualidad exclusiva con su esposa. Al hombre le corresponde como obligación el mantenimiento económico de la familia de conformación y en correspondencia por cumplir con esta obligación, la mujer no sólo está obligada con la exclusividad sexual (transitoria) a él, sino con la aceptación de sus prácticas sexuales¹⁷¹. En el caso de Jh, cuyo discurso acabo de citar, la crisis de la pareja por celos puede durar algún tiempo (días o semanas), pero no es motivo para la disolución de la unión conyugal¹⁷².

¹⁷⁰ La modalidad subjetiva apreciativa marcada en la proposición: ‘me insistió y yo tampoco me voy a pasar por marica’ expresa la evaluación social que connota no corresponder a las propuestas de una mujer con la consecuencia social de adquirir el posible calificativo de homosexual o ‘marica’. Esta evaluación social no es deseable para quien es referido en el discurso directo de la mujer enunciativa.

¹⁷¹ Al respecto, las letras de algunas canciones del género vallenato refieren constantemente este hecho, sólo por citar algunas están “La celosa” de Sergio Moya Molina, “La falla fue tuya” de Diomedes Díaz, “Me vas a extrañar” de Jean Carlo Centeno y recientemente “El terremoto” de Martín Elías, “Lo ajeno se respeta” y “La moza” de Silvestre Dangond. Estos dos últimos cantantes guajiros son ampliamente escuchados y coreados por todas las generaciones de la Baja Guajira. No es el objeto de esta investigación, sin embargo, el texto cultural del vallenato ameritaría un análisis de las relaciones de género en este contexto, pues tanto las letras como todo lo que implica el baile y la parranda, constituyen, sin duda, formas de identificación cultural no sólo de indígenas wayuu, sino de guajiros y vallenatos (oriundos de Valledupar) en cuanto a las formas de vivir las relaciones conyugales.

¹⁷² Al respecto no puedo afirmar que no existen los sentimientos de celos o que nos los demuestran, lo hacen, sin embargo, tener relaciones extraconyugales no es motivo determinante de la ruptura de la relación.

Las mujeres manifiestan al respecto:

“Eu: Él [su primer marido] tiene mujer y él trabaja, yo le dije a él “después que a mi hija no le falta nada yo no te voy a molestar, no te molesto por nada, después que no nos falte ni a ella ni a mí yo no molesto”, o sea a mí no me faltaba nada por eso yo no le decía nada.” (Tercera generación)

“Ad: ...acepté [a su tercer y actual marido] la verdad que tú tienes otra mujer y tu mujer no acepta que tú acá paséis un peso, si cuando estáis rasca’o [borracho] sí venís pa’cá, te acostáis conmigo [tener relaciones sexuales] todo rasca’o y yo tengo que aguantarme tu jediondera [mal olor] todo rasca’o y yo tengo que aguantarme un borracho ¿y con la barriga pegada a la espalda? ¡No!, vaya y regale la pichorra [pene] que tiene a las mujeres que tiene por ahí y a mí me dejáis aquí”. (Segunda generación)

“Mr: es que no sé ni qué pen..., es que yo creo que esto no es nada, lo que nosotros tenemos no es nada, esto no es nada porque ultimadamente él dedica su tiempo a sus amigos, a las mujeres que carga y quiere andar desordenado que él tiene la plata del mundo, o sea él desprecia a todo el mundo por andar con la primera maca [de mica, mona] que se encuentra, para en el carro y va y se las coge [tener relaciones sexuales] y después como les da la plata luego que se las coge, entonces termina llegando acá a la casa sin un peso, sin plata sin na’, no sé...” (Segunda generación)

“Jh: yo pensé en un tiempo que él iba a cambiar, o sea como él cambió un poco de como era antes, que él era muy mujeriego y to’ [...] yo dije bueno, de pronto se me, y como él me decía hay que comprar tal cosa, el día que teníamos la plata, no, él pensaba en otra cosa, por decir, si no la prestaba, la invertía en algo, pero algo. No veíamos ni las ganancias ni nada, se perdía la plata donde yo no sabía, pensé que era que lo tenía de fondo, de ahorro o algo, pero yo cuando vi que él se gastaba para irse a fiestear por ahí con los amigos o con el hermano, con las mujeres...” (Tercera generación)

“DM: cuando usted hizo esto [la casa] acá ¿usted sabía que él se había casado?

Yl: hasta ese día cuando yo compré mi casa aquí, él más bien ya no vivía con la esposa sino que ya estaba pendiente a vivir con otra, él ya estaba estudiando, cuando yo me mudé pa’cá él igual seguía viniendo porque él siempre va y viene, él nunca ha dejado de venir, por eso él ha estado como, yo digo que si hubiera sido por mí, nunca, nunca, si él hubiera sido un hombre firme de decisión él tendría ya cuantas familias por aparte, pero él no, no ha tenido estas relaciones como así en serio, sino desde que se metió conmigo ha querido siempre sostener la relación [...]

DM: ¿y respondía por sus hijas?

Yl: pues sí, con lo que él podía, porque los papás le costeaban la universidad y él se rebuscaba, traía cualquier cosa” (Segunda generación)

Los discursos llaman la atención por diferentes cuestiones que atañen a las relaciones de obligación y correspondencia de las mismas. Existen entonces tres situaciones que reportan los discursos: 1. Si el hombre cumple con sus obligaciones económicas, la mujer cumple con sus obligaciones sexuales y ninguno demanda nada a la otra parte (‘o sea a mí no me faltaba nada por eso yo no le decía nada’); 2. Si sólo la mujer está cumpliendo

sus obligaciones sexuales y el hombre no, entonces ella demanda al hombre ('y yo tengo que aguantarme un borracho ¿y con la barriga pegada a la espalda?', 'como les da la plata luego que se las coge, entonces termina llegando acá a la casa sin un peso, sin plata sin na', 'se perdía la plata donde yo no sabía [...] él se gastaba para irse a fiestear por ahí con los amigos o con el hermano, con las mujeres...'), y 3., aunque no lo refieren los discursos, si el hombre no cumple sus obligaciones, la mujer tampoco y ninguno se reclama explícitamente, como es el caso de las viuditas.

Como ya se mencionó, las viuditas son mujeres que viven solas con sus hijos la mayor parte del tiempo, ellas se reconocen como parte de una familia conyugal, cuyo marido no co-reside con ellas, las visitas son relativamente frecuentes y esto se debe generalmente a que el hombre trabaja en alguna población cercana o porque tiene una o más esposas. Las visitas de los maridos (wayuu o arijunas) tienen lugar cualquier día de la semana y a cualquier hora, aunque los fines de semana son más propicios pues son los días de parranda. Estas parrandas pueden comenzar los jueves o viernes en las horas de la noche y extenderse sin pausa hasta el domingo en la tarde y son espacios predominantemente masculinos. El marido que visita a la esposa lleva dinero, comida cocida o cruda, algunas veces nada, algunos aprovechan el tiempo para hacer compras en el centro del municipio, también sucede que los hombres se pueden reunir para la parranda y luego ir a la discoteca de Barrancas o de Fonseca para ir a bailar. Los hombres raramente llevan a las esposas a estos sitios, pues allí aparecen los 'vaciles' (coqueteos) cuando se van a 'vacilar'. Las mujeres (esposas, dejadas, viudas, viuditas, hijas) también frecuentan estos lugares y también tienen vaciles, pero dependiendo de si se les reconoce públicamente un marido lo harán descubierta o encubiertamente.

Precisamente ésta es la tensión que se encuentra en las relaciones de la exclusividad y la permisividad sexual entre las parejas conyugales, para los hombres los actos de la hiperactividad sexual son descubiertos o públicos, mientras que las mujeres deben mantenerla, en caso de tener esta misma hiperactividad sexual, de manera oculta o encubierta. En los discursos no hubo alusión a sí mismas en contextos de parranda en los que tuvieran encuentros sexuales esporádicos, tampoco que tuvieran vaciles; sin embargo, en las observaciones y en las conversaciones que mantenían conmigo u otras

mujeres fuera de la escena de la entrevistas, sí aparecían estos reconocimientos. Los haceres por demás confirmaban estas alusiones:

Las salidas a las discotecas son acontecimientos importantes pues no son eventos de todos los meses, se reúnen grupos de entre siete y diez o doce mujeres (hermanas, primas, sobrinas, hijas, etc.)¹⁷³ Y algún muchacho hijo de alguna de ellas maneja el toco [mototaxi] y si tiene dinero financia la compra del licor, si no, entre ellas juntan dinero para el efecto. Ya en la discoteca se baila, se bebe (cerveza y ron) y se ‘vacila’ también. No hay al otro día referencias a la experiencia propia del vacile, sino a la ajena, se comenta a baja voz lo que aconteció la noche anterior entre aquél y aquélla, las evaluaciones del comportamiento de las otras mujeres se basan sobre todo en si tiene o no marido, en lo indebido si es así o en el cuidado que debe tener para no ser descubierta.

Las idas al río cualquier día de la semana también son ocasiones propicias para el ‘vacile’, allí la gente también se reúne, especialmente los fines de semana a cocinar alguna sopa y a bañarse. La bebida no falta nunca y grupos enteros de familias o de hombres solos o mujeres solas frecuentan las orillas de los ríos y bailan al compás de la música que sale de los parlantes que instalan en los baúles de los carros. Así, muchas veces las sospechas de una nueva esposa se confirman, pues los rumores llegan a oídos de la esposa en La Granjita cuando algún familiar o conocido que estuvo en el río le cuenta: ‘por ahí vieron al ‘cliente’ [marido] suyo’¹⁷⁴.

En la convivencia diaria, las mujeres viuditas o dejadas, de no tener ingresos económicos propios o al escasear, comen en las casas de sus familiares (madre, hermanas, primas), reciben las ayudas de algún familiar que les lleva comida cocida o les da dinero (sus hijos, por ejemplo), piden fiadas las compras a la tienda del asentamiento o piden prestado dinero. Cuando la escasez es de agua, también se abastecen en las casas de sus familiares o piden regalados los porros a los vecinos y vecinas. Por ejemplo:

"Ad: porque toca decirle a N [su marido] que no tenemos ni gota de agua y toca ir a la finca por agua, se echan unos porros en el carro [...] Él vio fácil decirnos que sí... y no hay agua [...] Porque mirá, aquí no había agua y duramos sin bañarnos como hasta las seis de la tarde y a mí el que me regaló los baldes de agua fue César [su vecino], el altote, el alto

DM: ¿Checha? Ah, le dicen Checha porque se llama César...

Ad: ajá, bueno, entonces, Checha me dijo a mí: “bueno vecina, vaya a la casa trae tres porros de agua”. Le mando a J [su hijo menor]: “mami, vení me ayudáis a llevar los porros”,

¹⁷³ Los escotes, los mochos por debajo de la entepierna apenas, el pantalón ajustado, las sandalias de tacón alto, las blusas transparentes o de brillos, el maquillaje, hacerse la vuelta o ponerse los tubos desde la mañana son haceres del acicalamiento propios de estas mujeres cuando van a bailar. En efecto mi presencia era motivo de sorpresa y hasta de burla, pues me decían que me vestía de manera inadecuada por ser delgada, pero sobre todo por no tener marido, pues más que a una discoteca parecía como si fuera a una de las reuniones del culto. Cabe señalar en este punto que las mantas o batas wayuu sólo son ropa de estar en la casa y en caso de asistir a eventos de la “cultura wayuu” en otras locaciones, para estos últimos tienen una o dos mantas -de algodón- bordadas, con borlas y fajones muy elaborados que ciñen a sus cinturas para dejar ver la curva de sus caderas.

¹⁷⁴ Notas de diario de campo.

entonces vino Rf [otro vecino] y me dijo: "pero vecina llévese la carretilla para que el niño vaya más cómodo". (Segunda generación)

"DM: pero, ¿cómo fue?, ¿él [su exmarido] dijo "me voy a venir a vivir acá [a la casa donde ella vivía con su mamá]"?

Jh: No, él poco a poco fue adaptándose a la vida, o sea, no adaptándose del todo porque como allá todo es diferente, acá, porque allá él tiene su agua, tiene su lavadora con qué lavar sus cosas, él tiene todo eso, aquí no, aquí él tenía que arriar agua y por eso es que yo digo que él no se ha adaptado así del todo, porque no se adaptan a la nueva vida, digo yo, y digo que no y se fue [a la casa de su mamá]" (Tercera generación)

El agua, como resulta evidente, corresponde a una necesidad básica que necesita ser suplida de manera inmediata por las familias del asentamiento (y seguro a muchos asentamientos y resguardos de La Baja Guajira). Las opciones que presentan las mujeres indígenas en estos discursos, a manera de estrategia para el abastecimiento, corresponden al apoyo en el hombre-marido para buscar el agua y el apoyo en vecinos hombres, si el marido no responde a la demanda (en caso de las mujeres viuditas o dejadas, como es el caso de la mujer enunciadora del segundo discurso). El último discurso resulta interesante porque la estrategia de abastecimiento no es de la mujer-esposa-madre, sino del hombre-marido-padre cuando no se 'adapta'¹⁷⁵ a los modos de vida del asentamiento, al ser un hombre arijuna procedente del casco urbano de Barrancas.

En estos discursos, las mujeres-esposas-madres piden ('toca decirle') y reciben ('me regaló') –como beneficiarias de la obligación, el intercambio o la solidaridad- de otra persona. Los hombres regalan el agua, la llevan o la cargan ('echan... en el carro') y facilitan su transporte ('llévese la carretilla'). Los hijos hombres ayudan en esta tarea ('le mando a J [su hijo menor]'). Sin embargo, existen hombres-maridos-padres arijunas que no se 'adaptan' a estos mandatos de género (Puleo, 2005; Lagarde, 2005) de 'arriar' el agua y retornan a su hogares de procedencia.

¹⁷⁵ La selección léxica de la forma 'adaptarse' ofrece una riqueza semántica importante en este discurso. La mujer enunciadora hace un paralelo entre el modo de vida urbano arijuna y el modo de vida semi-urbano wayuu y cómo la precariedad de las condiciones en el acceso a los servicios públicos en el asentamiento –tipo barrio-, como el agua, marca un antecedente en la ruptura de la co-residencia de la pareja conyugal (amén de otros factores de índole laboral, económico o conyugal). La adaptación en este discurso indica un cambio voluntario a otras condiciones o modos de vida, en este caso de lo urbano (deíctico: allá) a lo semi-urbano o rural (deíctico: acá), es decir, de la comodidad a la precariedad.

Estas dos carencias de dinero, especialmente para la compra de alimentos, y agua también pueden ser suplidas por algún pretendiente de la mujer (como es el caso del discurso de la segunda generación anteriormente citado). No es común que los familiares cuenten al marido si la esposa recibe a alguien en su casa cuando él no está, pues algunas veces los hombres-maridos llegan a infligir violencias contra las esposas por este motivo.

Las expresiones de los celos de parte de las mujeres no van más allá de amonestaciones verbales, amenazas con sacarlos o de no volver a recibirlos en la casa, de no dejarles ver a los hijos o de romper la relación conyugal; las expresiones por medio de violencia física no son frecuentes. De parte de los hombres, aparte de las amonestaciones verbales y las amenazas con golpearlas, las expresiones incluyen violencias físicas como abusos sexuales, golpes y destrucción de objetos de la casa.

Las violencias que experimentan las mujeres de La Granjita, a causa de los celos de los maridos, pueden reconocerse como expresiones de la dominación y supremacía masculina sobre el cuerpo de las mujeres. Las mujeres viuditas representan alteraciones en las jerarquías de los sexos y amenazan la masculinidad del hombre-esposo proveedor al establecer relaciones de intercambio o reciprocidad con otros hombres que puedan suplir necesidades básicas -y deseos sexuales- ante la ausencia recurrente del marido. La agencia femenina ante estas situaciones queda instalada en el marco de lo privado y doméstico a través de respuestas o reacciones igualmente de violencia física hacia sus maridos o de ocultamiento de los hechos.

Durante mi estancia en terreno, aunque hubo varios casos de agresiones físicas entre los miembros de la pareja conyugal, no hubo demandas por violencia doméstica ni por la vía del derecho consuetudinario indígena ni por la ley civil arijuna. El silencio, en este último caso, demuestra que la política pública estatal de defensa de los derechos de las mujeres no es visible ni viable para encaminar acciones que les permitan acogerse a un marco jurídico y político en aras de la protección contra las violencias en el ámbito doméstico.

El texto cultural analizado proporciona al igual que el anterior un entramado de valores, sentidos y expectativas que se dislocan de una generación a otra y ello depende en gran medida de la conyugalidad responsable del hombre-marido, y su atribución de

obligaciones económicas. Sin embargo, las estrategias que se dirigen aquí para el cumplimiento de expectativas aunque igual guiadas por dinámicas de intercambio de bienes y servicios (sustento económico y sexualidad exclusiva), no deja del todo a la mujer en una situación de dominación total, pues la reflexividad y la agencia femenina están sustentadas en la posibilidad de transgredir la ley wayuu, por un lado, para evitar alianzas con hombres con los que no desean ni co-residir ni tener relaciones sexuales ni procrear; por otro para obtener placer en el ejercicio de una sexualidad que aunque no sea en todas las situaciones descubierta sí le concede la posibilidad de decidir con quién tener relaciones sexuales y los móviles para el efecto, pues no siempre son económicos. Esta apertura, aunque solapada, de la sexualidad femenina también le confiere la posibilidad del control de la natalidad (número de hijos y espaciado) hecho que distancia las generaciones dos y tres de la primera, pues el poder de decisión que las mujeres han obtenido al evitar la ley wayuu ha derivado en una alternativa de negociación del poder en estos términos (claro está, esto se suma a las formas nuevas de acceso a la información sobre los métodos anticonceptivos y las enfermedades de transmisión sexual).

Ahora bien, no puedo dejar de señalar que estas formas de la agencia femenina encuentran coerción por parte de sus maridos, principalmente, que se centran en el ejercicio del poder por medio de la persuasión, la autoridad y la fuerza. Joan Scott (1990 [1986]) al respecto indica que “el género se construye a través del parentesco, pero no de forma exclusiva; se construye también mediante la economía y la política...”. Las contingencias de la vida cotidiana, en materia económica, exponen las vetas por las que el género circula. Ésta es la vía de acercamiento a las maneras en que el poder se manifiesta, puesto que no creo que sea posible entender lo político sólo en términos de la esfera pública; lo político se relaciona con lo que Alain Touraine (2007) propuso con el despertar o la emancipación del individuo (Sujeto, para él) al advertir las condiciones de dominación que sobre él pesan y el deseo y acción de subvertir tales condiciones.

El texto cultural de la sexualidad y la reproducción queda entonces organizado del siguiente modo:

TEXTO CULTURAL DE LA SEXUALIDAD Y LA REPRODUCCIÓN ¹⁷⁶ (Punto de vista femenino)		
Agentes	Hombre-marido-padre	Mujer-esposa-madre Mujer-esposa-madre viudita Mujer-esposa-madre dejada
Mutualidad del ser y Sentidos en discursos y haceres	Relaciones de obligación económicas: Dar, comprar, buscar, traer, ayudar	Relaciones de intercambio: Sexualidad exclusiva: 'dormir con', 'acostarse con', 'darle', 'tenerle' o 'parirle' hijos
	Relaciones de reciprocidad e intercambio: 'acostarse con', tener relaciones sexuales con	
Valoración	Responsable: Masculinidad (no homosexual)	Prestigio: Femeidad (fecundidad)
	Hiperactividad sexual descubierta y pública. Demostración de la heterosexualidad	Sexualidad e hiperactividad sexual encubierta y solapada
Expectativa		Ser, mujer-esposa-madre en de una familia conyugal con hombre-marido-padre responsable o con jefatura masculina

EL TEXTO CULTURAL DEL CUIDADO Y LA CRIANZA

- *Las relaciones de obligación, intercambio y solidaridad*

En este punto, las mujeres wayuu de La Granjita evalúan los haceres desde la división entre la parentalidad –o paternalidad- responsable y la no responsable. De acuerdo con ello dibujan las líneas que separan a un buen marido-padre de aquel que no lo es. Sin duda, el sostenimiento económico es el primer elemento que consideran para esta evaluación; sin embargo existen otras prácticas que aportan a esta evaluación como el reconocimiento de la paternidad, que deriva luego en las prácticas de la onomástica (adjudicación de clanes y apellidos), tanto por parte del hombre-padre como de la mujer-madre y las pautas de crianza que dirigen y realizan las mujeres, por prelación, puesto que se asumen como relaciones de obligación (sostengo que como resultado de un

¹⁷⁶ Esta representación reúne el análisis de las experiencias de las tres generaciones de mujeres entrevistadas.

complejo ideológico de género), sin dejar de lado, por supuesto, el proceso de parto y las labores de lactancia.

Este texto resulta importante pues aquí se hilan con mucha más evidencia las expectativas sobre las uniones conyugales tanto de las hijas como de los hijos (y demás parientes), puesto que las formas de crianza imprimen los complejos ideológicos sobre ambos sexos y proyectan la construcción de las personas que se desenvolverán en el futuro en una cultura determinada, como asume Nancy Chodorow (1984 [1979]), se hace manifiesta la identificación de los niños y las niñas con sus padres y madres respectivamente y por ello la imitación de los haceres va configurando estas estructuras ideológicas como parte de los procesos de socialización¹⁷⁷. Puleo (2005) y Lagarde (1996, 2001, 2005) al respecto manifiestan que se trata de mandatos de género, es decir, modelos de lo femenino y lo masculino normativizados y legitimados históricamente en cada sociedad.

- *El reconocimiento de la progenie*

Para el caso que se analiza en esta investigación, el reconocimiento de la maternidad no sufre complicaciones mayores, puesto que es madre quien da a luz a alguien que se asume como su hijo o hija, no existen otros factores que determinen la progenitura (como en otras sociedades o en los casos de reproducción asistida, por mencionar alguno. Además aun cuando existen los casos en que abuelas, tías o hermanas cuidan los hijos e hijas de sus parientes mujeres, no hay negación o encubrimiento del vínculo biológico entre la madre y su descendencia). Para el caso de la paternidad se supone que es padre quien ha engendrado el hijo o la hija a través de las relaciones sexuales con la madre.

¹⁷⁷ Sobre la naturalización de la diferencia de los sexos en cuanto a las prácticas de lactancia, nutrición, cuidado y crianza de los hijos como parte de un supuesto mandato biológico, se pueden consultar las obras de Marvin Harris (1989) y Robin Fox (2006 [1967]), y la contra-argumentación en los trabajos de Ortner (1979), Héritier (1996 [2007]), Collier, Rosaldo & Yanagisako (1997), así como de Aixelá (2005). Los segundos trabajos proveen argumentos agudos sobre la construcción ideológica de los sexos como consecuencia de los criterios universalistas y androcentristas de muchos de los trabajos de la antropología y las etnografías hechas por hombres. Uno de los elementos comunes en esta línea de contra-argumentación resulta ser el de la oposición naturaleza-cultura que está íntimamente relacionada con las oposiciones entre femenino-masculino y doméstico-privado, al establecer que las mujeres al estar biológicamente preparadas para la procreación están en el polo de la naturaleza y su ámbito de acción es el doméstico o privado; mientras que a los hombres les pertenece el polo de la cultura y su ejercicio en la vida pública. Estos segundos trabajos han ejercido una fuerte influencia en los trabajos antropológicos feministas y de género, puesto que han abierto las vetas para debatir y construir perspectivas antropológicas que conduzcan etnografías sin sesgos ideológicos sobre los sexos.

Pese a que hay referencias al principio biológico de que el semen del hombre es parte del proceso de procreación, en La Granjita, las mujeres wayuu no refieren mezclas de éste con la sangre menstrual ni otro tipo de sustancias que se puedan considerar símbolos para la adscripción exclusiva o predominante a una o a otra línea de la familia, como han referido algunos trabajos antropológicos (Goulet, 1978; Perrin, 1980 [1976]; Gutiérrez de Pineda, 1950; Rivera, 1986, 1990a; Guerra, 1990). Por lo tanto, en La Granjita actualmente el parentesco se rige por la adscripción bilateral¹⁷⁸.

No es cuestión de desmentir ni de contradecir los aportes de la antropología del parentesco wayuu al respecto, mi propósito se encamina a dejar de entender al grupo indígena como una estructura monolítica y estática, puesto que como se mencionó también en el capítulo dos, concebir las sociedades como históricas abre caminos para entender cambios y transformaciones. El hecho de que el grupo wayuu, de la Baja Guajira, especialmente el del municipio de Barrancas, haya estado expuesto al contacto con la sociedad arijuna desde épocas más tempranas que las poblaciones de la Alta Guajira y a las políticas e instituciones del Estado nacional, ha seguramente generado que las formas del parentesco que tal vez antaño existieron se hayan trastocado a lo largo del contacto con la población mestiza como efecto de la aculturación (Aguirre Beltrán, 1992) o del mestizaje (Boccaro, 2002).

En consecuencia, es menester entender que existen grupos wayuu en diversas latitudes de la península de La Guajira y fuera de ella que se autoadscriben y se autoidentifican como tal, y por ello, desde mi punto de vista, no resulta conveniente para las ciencias sociales continuar extendiendo las concepciones de la organización social y política matrilineal a todo el grupo, pues las diferencias como se han venido detallando en este estudio representan rupturas o quiebres en uno o varios puntos del tiempo con ese marco uniforme y sincrónico que se ha insistido en llamar la tradición wayuu. Las continuidades y las transformaciones de cómo se conciben las relaciones de parentesco wayuu representan precisamente la historicidad del grupo que, por lo menos en La Granjita, pervive con una referencia permanente a la ley wayuu y con una referencia igualmente permanente a las formas arijunas del parentesco. Esta tensión entre ambas formas lejos

¹⁷⁸ Se debe considerar aquí la labor de la escuela en las cátedras de biología o ciencias naturales, como parte importante en la formación sexual de los niños y adolescentes indígenas y mestizos del municipio.

de poder ser concebida como una amalgama o una mezcla (*shifting*), se podría caracterizar por la alternancia de ambas (*switching*)¹⁷⁹ dependiendo de las condiciones y circunstancias del fluir de la experiencia.

El reconocimiento de la progenie, por lo tanto, al ser bilateral, va a unir a la persona a ambas líneas de filiación y de ello depende la adquisición de la obligación del cuidado y crianza por parte de los progenitores. Sin embargo, aunque se proponga como una obligación puede suceder que ninguno o alguno de los progenitores renuncie a esta obligación con la descendencia. Las madres pueden entregar a otras personas esta responsabilidad, así mismo los hombres, aunque en este último caso la mujer-madre es la que se ve abocada a asumir la responsabilidad ante la que claudica el hombre-padre. La paternidad y la maternidad se revisten también de sentidos, valores y expectativas desde la tensión entre dos polos: el hacer responsable y el hacer irresponsable -o la omisión-, en concordancia con lo especificado para los dos textos culturales anteriores, las escalas son diversas, pero que se pueden advertir desde la óptica de los discursos y haceres de cada uno de los grupos generacionales. En cuanto al reconocimiento la maternidad, ésta no está sujeta a renunciaciones ni a negaciones -como sí la paternidad-, sólo a aceptaciones y trasposos, por ello éste es el primer hacer que vincula al progenitor (como hombre-padre) y a la progenitora (como mujer-madre) con su descendencia.

El hacer responsable del hombre-padre entonces se valora positivamente, puesto que desde allí se establece el compromiso de las relaciones de parentesco de obligación y de intercambio o reciprocidad y de solidaridad con los hijos e hijas y con la madre (en la medida en que en estado de gestación la mujer merece la obligación en virtud de albergar la nueva vida). La negación del hijo conlleva la renuncia a la obligación como hombre-padre y como hombre-marido, toda vez que afecta el vínculo de la conyugalidad al exponer a la mujer como detractora de la obligación de la sexualidad exclusiva. En caso de haber compromiso por la ley wayuu, el hombre puede devolver a la esposa a la casa

¹⁷⁹ Me valgo de dos conceptos aportados desde la sociolingüística que se utilizan para referir la mezcla de códigos (de estilos o variedades lingüísticas) y la alternancia (de códigos) de los mismos en circunstancias de contacto de lenguas. En el primer caso se alude a la mezcla que se puede realizar inter o intra-cláusulas y en el segundo a elección de una u otra variedad lingüística –código- dependiendo de las circunstancias de la comunicación (Fishman, 1972 [1988]). Estos dos mecanismos posibilitan que la persona despliegue estrategias comunicativas que se concretan en actos de habla específicos. Aquí hallo un punto de empalme con la teoría antropológica que podría ser útil para entender cómo los wayuu de La Granjita experimentan la coexistencia de dos conjuntos de normas de parentesco diferentes, una wayuu y otra mestiza, y cómo desarrollan estrategias con miras a objetivos específicos o expectativas para la pervivencia.

de la familia de procedencia si supone que el hijo no es de él, y en caso de que el hombre renuncie sin justificación alguna, la mujer retorna sola y no hay cobro de ofensa (Gutiérrez de Pineda, 1950). En La Granjita, los hombres tienen la alternativa de renunciar a los hijos con o sin compromiso por la ley wayuu, como los discursos y lo haceres lo confirman:

“Ad: y él le dijo a mi mami, le dijo a mi papi que ese hijo no era de él porque él era un pela’o [un niño] pa’ tener hijos, que no era de él y entonces la hermana de él ya dijo que era verdad que ese hijo no era de él, JI, que él no, “si vea que Mn es un pela’ito, ¿cómo puede tener hijos Mn?” Entonces papi y mami me dijeron que no se iban a hacer cargo de mí porque yo tenía que buscar con quien vivir porque ya él no iba a tener responsabilidad, que no era de él y yo me fui para donde mi abuela y mi abuela sí me recibió y me quedé.” (Segunda generación)

“DoñaM: él [su segundo marido], él me irrespetó esa vez, él llegó un día y me levantó y me dijo “haceme una sopa por ahí”. “Si la traéis tal vez, pero si lo la traéis ¿pa’ que me voy a levantar yo?” Y vino y me empujó que casi me hace caer con la barriga de An [su hijo], “búscales papá a tus perritos” me dijo, “que yo no, yo me declaro que no tengo hijos contigo, ¿sabéis con quién voy a tener hijos? Con Mg, ella sí va a ser mujer mía, la madre de mis hijos”, y mirá que todo lo que se dice, yo le dije “bueno, dejalos, yo sí soy mamá de ellos, dejalos...”

DM: ¿[usted] se devolvió?

DoñaM: sí

DM: ¿en qué se devolvió? ¿Caminando?

DoñaM: sí, él se fue otra vez.” (Primera generación)

“DoñaE: eso le pasó a la señorita (mira a su hija), ella nunca me presentó ese muchacho y nunca me dijo “mamá, yo estoy saliendo con él”, él se basó a eso y ¿qué pasó? Quedamos nosotros con ella sin poder defenderla, una niña que merece respeto [...] ella salió embarazada dentro de mi casa, ya yo había perdido la credibilidad de ponerme a... yo no sabía por qué me la había dejado en la calle, uno no sabe estos hombres qué tan patán son, porque los veo en unas atribuciones que no respetan [...] yo no soy juguete de él, él se metió con un ser que yo con tanto sacrificio, tantas cosas que yo hice para que mi hija fuera alguien en la vida y él ponérmela por el suelo, no, eso es poner a una persona por el suelo, dejármela tirada sin decirle “toma”.” (Primera generación sobre un caso de la tercera generación)

Los discursos anteriores refieren la negación de los hijos por parte del hombre-marido-padre. El primero corresponde a un caso de alianza sin compromiso por la ley wayuu y el siguiente con compromiso, en el tercero no hay siquiera alianza. En el primer discurso se advierte no sólo la negación del hombre-marido, sino el rechazo por parte de la familia de procedencia de ella. La credibilidad se le otorga al hombre y la mujer abandonada o dejada debe buscar dónde y con quién vivir durante su embarazo y luego criar a su hijo. Hacer alusión a que su hombre-marido es un ‘pela’o’ implica dejarla a ella sin argumentos

para reclamar la paternidad responsable, queda por lo tanto la credibilidad de la mujer-esposa en duda y el rechazo por la sexualidad exclusiva traicionada. La modalidad intersubjetiva deóntica (“si vea que Mn es un pela’ito, ¿cómo puede tener hijos Mn?”) expresa en este caso la imposibilidad de un hecho –un pela’ito o niño que pueda engendrar-. La apelación al discurso directo es significativa para la mujer enunciataria puesto que marca un acontecimiento importante en el que se puso en tela de juicio su credibilidad sobre la paternidad de su hijo.

En la negación de los hijos resulta interesante la forma del reporte del discurso directo puesto que marca un acontecimiento significativo en la experiencia de la mujer. Turner (1982) plantea, en los momentos de la experiencia, que el acto de evocación de las imágenes pasadas antecede a la resurrección de los sentimientos relacionados, de allí emergen el significado y el valor, para posteriormente cristalizarse en la expresión por medio de los lenguajes. El sentido de repetir textualmente las palabras de su marido indica que no han quedado refundidas en el tiempo y que se han fijado en su memoria; es un acto de evocación y de reviviscencia.

En el segundo discurso es importante considerar los actos de habla de la enunciación. En la proposición: ‘que yo no, yo me declaro que no tengo hijos contigo’ se expresa un acto de habla declarativo¹⁸⁰ con el que, valga la redundancia, el hombre-padre declara su renuncia a la paternidad de sus hijos. En la proposición: ‘búscales papá a tus perritos’, el hombre exhorta a la mujer a reemplazarlo con otro hombre-padre que cumpla tal rol por medio de un acto de habla directivo¹⁸¹. Además, al decir que sus hijos no son personas sino ‘perritos’ (aquí tal vez el uso del diminutivo refiere a la disminución, puesto que eran niños pequeños), los insulta y a todas luces resulta ofensivo también para la mujer, puesto que ella queda sobajada a animal, a perra. Este hecho podría interpretarse como el acto de duda de la sexualidad exclusiva de la mujer, dado que la recurrencia a formas lexicales como ‘perra’ o ‘burra’ se utilizan para estos casos de abandono y de

¹⁸⁰ Según John Searle (1976), los actos de habla declarativos o declaraciones tienen como propósito cambiar o modificar alguna situación, el que se lleve a cabo con éxito dicha modificación depende de las circunstancias sociales y comunicativas congruentes para el efecto: una institución social, así como agentes con roles específicos y prácticas específicas aprobadas por tal institución (la iglesia, la ley, la escuela, etc.). El cambio de circunstancias opera sobre la realidad por medio del contenido proposicional.

¹⁸¹ Este tipo de acto de habla tiene como objetivo lograr que su interlocutor realice la acción futura que el contenido proposicional expresa (Searle, 1976).

negación de los hijos, no por el comportamiento de la mujer, sino del hombre que al cumplir con su parte en el acto reproductivo se aleja, por ejemplo:

“DoñaE: pero yo no fui a la casa de ella, ella fue la que vino a mi casa, yo le dije “su hermano no preñó una perra, es la que se embaraza [así], una burra y el burro se va, si vuelve al año la vuelve a ver y vuelve y le hace lo mismo, entonces eso hija no.”¹⁸²

Las mujeres de los discursos anteriores fueron maltratadas con los actos de renuncia de los hombres-maridos-padres, no sólo por lo que conlleva el esfuerzo económico que debieron sobrellevar solas para mantener a sus hijos, sino por lo que generó dicho rechazo y tener que devolverse a sus casas de procedencia (o el rechazo también por parte de éstas, como en el primer discurso). La mujer abandonada o dejada lleva una carga de rechazo, pues ante los demás, aunque sea la mujer la que deje al hombre, es su imagen pública la que se cuestiona y se juzga, sobre ellas se extiende un halo de irresponsabilidad o de comportamientos indebidos como esposa, madre o hija. Pareciera como si el hombre en estos casos tuviera más argumentos -aparte de irresponsabilidad- para renunciar a su rol de marido-padre, y las mujeres como si fueran castigadas o reprendidas cuyo abandono se justifica.

En el tercer ejemplo este sobajamiento se extiende a la familia, la madre de la mujer embarazada expresa que la ofensa ha afectado no sólo a su hija que ha quedado ‘irrespetada’, ‘por el suelo’, ‘indefensa’, ‘sin credibilidad’, ‘en la calle’ y ‘tirada’, ella también ha sido irrespetada, tratada como un ‘juguete’ y quedó también sin credibilidad. El hombre-marido de su hija por lo tanto es referido como ‘un patán’, ‘irrespetuoso’, ‘que abandona’, atrevido (‘se metió con’) que ofende (‘él ponérmela por el suelo’, ‘dejármela¹⁸³ tirada’) y que no cumple (‘sin decirle “toma”’). Pero es evidente que la madre culpa a su hija de todo: ‘eso le pasó a la señorita (mira a su hija), ella nunca me presentó ese muchacho y nunca me dijo “mamá, yo estoy saliendo con él” [...] ella salió embarazada dentro de mi casa’. La credibilidad de la mujer-esposa-hija y por extensión la de su familia de procedencia, del valor wayuu, en los tres casos queda en duda o se pierde.

¹⁸² En este caso es importante poner en evidencia la diferencia que puede ser conferida a las categorías de mujer y animal (hembra) que la mujer entrevistada expresa. La selección léxica opera como marca de la modalidad epistémica apreciativa.

¹⁸³ El enunciado ‘dejármela tirada’ presenta el uso de dativo de interés marcado con el clítico ‘me’: *él dejó a ella tirada a mí* y ‘él ponérmela por el suelo’: *él puso a ella por el suelo a mí*. La persona (quien enuncia) expresa que la acción la afecta como benefactivo porque recibe el daño.

El símbolo dominante para el reconocimiento de la paternidad es la sexualidad exclusiva de la mujer y en virtud de ella tanto la responsabilidad como la irresponsabilidad del hombre se pueden manifestar. Es a todas luces el ejercicio de un complejo ideológico de género, pues el hombre detenta su poder de voluntad sobre la mujer, sobre su cuerpo, sobre su vientre y sobre sus frutos. El mismo complejo indica aquí que con o sin compromiso por compensación matrimonial, los hombres poseen o son dueños de los cuerpos de las mujeres y por ello manifiestan su poder con el desconocimiento de sus hijos, sobajan a la mujer en su comportamiento sexual y por tanto desconocen sus obligaciones de hombres-maridos-padres. Las mujeres dentro de este complejo ideológico manifiestan sus propios horizontes de sentido con su reflexividad y agencia, mediante el rechazo a la compensación matrimonial y a la unión conyugal, el control de la natalidad y el ejercicio de una sexualidad encubierta.

- *El apellido y el clan, las formas de la onomástica*

Como consecuencia de la bilateralidad del parentesco, las formas de la onomástica de la norma wayuu y de la norma arijuna se alternan (*switch*) y se mezclan (*shift*) de un modo verdaderamente particular e interesante. Debo aclarar que desde mis experiencias en campo como lingüista desde el año 2000 con el grupo indígena wayuu me había interesado este problema al parecer sólo lexicográfico, pues el dato sobre los clanes y los apellidos apenas revelaba de manera superficial un fenómeno de contacto entre dos sociedades que se disputaban su lugar en la antroponimia. En este ejercicio investigativo también pretendo reflexionar sobre la visión lingüística y la antropológica pues considero que esta vía permite ahondar en procesos que, como la onomástica, constituyen “joyas” que al juntarlas facilitan el entendimiento de los procesos sociales y su historicidad.

La aproximación de la semiótica social –social semiotics- (Kress, 1988, 1996, 2011; Hodge, 1988, 2017; van Leeuwen, 1996, 2005) que vengo desarrollando a lo largo de la investigación abre el camino para extraer información significativa y entender los procesos de cambio y de transformación con referencia a uno de los haceres de la parentalidad (paternidad y maternidad) que se instituye como una obligación en la época actual, pues como se verá a continuación las formas diversas dan lugar a interpretaciones también diversas de acuerdo con los puntos del tiempo que se traten.

La práctica de nombrar a alguien o autonombrarse encierra más que lo que puede significar un documento civil para ser reconocido como parte del conglomerado de ciudadanos de una nación, pues es ella misma una expresión de la experiencia (del valor, del sentido y de la expectativa), es un hacer subjetivo e intersubjetivo que consiste en una diferenciación y una adscripción al asumir a la persona como parte de un grupo que se distingue de otros a partir de una categoría: un nombre. Quién nombra, a quién, en virtud de qué, cómo, por qué y para qué son apenas directrices para el análisis de los sentidos de la práctica, pues ella condensa en gran proporción la mutualidad del ser: se comparte un nombre y por ello se comparte un espacio, se comparten alimentos, se comparten vidas.

Para el desarrollo de este apartado me apoyo en documentos de archivo parroquiales. Es importante señalar que los archivos consultados durante la estancia de campo en la Parroquia San José de los Barrancos sobre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX son escasos para la comunidad indígena wayuu, esto posiblemente porque los wayuu no acudieron a bautizarse durante estas épocas. De hecho, ninguna mujer de la primera generación entrevistada fue bautizada por el ritual católico, sus hijas e hijos sí y sus nietos y nietas también, principalmente porque todos ellos han estudiado en colegios del municipio de administración oficial católica. Hasta hace dos décadas se abrieron otros colegios (como el Paulo VI), pero la educación inicial de todos se ha desarrollado en la Institución Etnoeducativa Monte Alvernia de las hermanas franciscanas de María Auxiliadora. Para la segunda mitad del siglo XX, se encuentra mayor cantidad de archivos de bautismos de gente wayuu, sobre todo para finales de la década de los setenta y de ahí en adelante es abundante el registro. Un dato también importante es que muchos de estos registros contienen correcciones que se han venido efectuando durante los últimos cinco años, esto último a raíz de la migración de la población wayuu proveniente de Venezuela que requiere demostrar su nacionalidad colombiana para los trámites de estancia legal.

La onomástica no se conforma a partir de una única fórmula de procedencia arijuna - nombre de pila (bautismal)+ apellido paterno + apellido materno- o de procedencia wayuu -nombre + clan materno- como indican los estudios antropológicos que adhieren la estructura social matrilineal del grupo indígena. Las formas de la onomástica que se

encontraron en el archivo parroquial del municipio de Barrancas¹⁸⁴ y los datos que se recogieron en entrevistas y se contrastaron con cédulas de ciudadanía y registros civiles en La Granjita son:

Tabla 6. Formas de nombrar					
	HIJOS	LÍNEA MATERNA	LÍNEA PATERNA	FECHA	
Nombre propio o de pila +	Sin clan ni apellido (hijos naturales)	Sin datos	Sin datos	Segunda mitad del siglo XIX	
	"hija o hijo de indígena"	Sin datos	Sin datos		
	Sin clan ni apellido (hijos naturales)	Sin datos	Sin datos	Primera mitad del siglo XX	
	"hija de (nombre de la madre) Indígena"	Sin datos	Sin datos		
	Clan + Clan (mismo clan padre y madre)	Mismo clan	Mismo clan	Segunda mitad del siglo XX	
	Clan paterno + Clan materno	Clan materno + ∅	Clan materno + ∅		Clan materno + ∅
		Clan materno + Clan paterno	Clan materno + Clan paterno		Clan materno + Clan paterno
		Clan paterno + Clan materno	Clan paterno + Clan materno		Clan paterno + Clan materno
		Clan materno + ∅	Clan paterno + Clan materno		Clan paterno + Clan materno
	Clan materno + Clan paterno	Clan materno + ∅	Clan materno + ∅		Clan materno + ∅
		Clan materno + Clan paterno	Clan materno + Clan paterno		Clan materno + Clan paterno
	Apellido paterno + Clan materno	Clan materno + ∅	Apellido paterno + Apellido materno		Apellido paterno + Apellido materno
		Clan paterno + Clan materno	Apellido paterno + Clan materno		Apellido paterno + Clan materno
		Clan materno + Clan paterno	Apellido paterno + Clan materno		Apellido paterno + Clan materno
	Clan + apellido materno	apellido materno + clan paterno	Clan paterno + Clan materno		Clan paterno + Clan materno
		Otro clan + Otro apellido	Otro clan+ Otro apellido		Otro clan+ Otro apellido
	Clan paterno + Apellido materno	Apellidos maternos	Sin datos		
	Apellidos maternos	Apellidos			
	Clan paterno + Apellido materno	Clan materno + Apellido paterno	Clan materno + Apellido paterno		Primera mitad del siglo XXI
	Apellido materno + Clan materno	Apellido paterno + Clan materno	Apellido paterno + Apellido materno		
Apellido paterno + Clan materno	Clan paterno + apellido materno	Apellido paterno + Clan materno			
	Clan paterno + apellido materno	Apellido paterno + Apellido materno			
Apellido paterno + Apellido materno	Apellido paterno + Clan materno	Apellido paterno + Apellido materno			
Apellidos maternos	Apellido paterno + Apellido materno	Sin datos			

¹⁸⁴ Archivo Parroquial de San José de los Barrancos, consultado en 2017.

Como se mencionó en el capítulo dos, en América, el clero procedió con los bautismos como estrategia de pacificación, esto es reducción y asimilación de la población indígena que paulatinamente fue congregada en parroquias, cuyo propósito aparte de extender la evangelización era mantenerla como tributaria de la corona española. Las actas de bautismo y el resto de los documentos del *Quinque libri* mantenían el formato que asignaba la iglesia: nombre del bautizado, datos del padre, de la madre, datos de los testigos, lugar y fecha de nacimiento, así como del lugar del ritual¹⁸⁵.

La tabla 6 sintetiza aspectos que demuestran que la adscripción a clanes wayuu en esta región, (puesto que el archivo parroquial recogió hasta entrado el siglo XX la información de municipios cercanos como Hatonuevo, Provincial, Papayal y Calabacito) ha sufrido una variación importante que tuvo que ver con la presión de la iglesia que impuso unas formas, aunque acogió otras posiblemente por tratarse de una comunidad indígena. De este archivo parroquial se consultaron veinte libros y se seleccionaron por décadas los documentos que aquí se analizan.

Si bien no aparece en la tabla, las variaciones muchas veces no tuvieron relación directa con la voluntad ni de la iglesia ni de los padres de la persona bautizada, dado que tanto en los registros notariales como en las cédulas comparadas, las mismas personas tuvieron la oportunidad de registrarse y nombrarse, al mismo tiempo de autoadcribirse o de renunciar a nombres, clanes y apellidos entre la década de los ochenta y los noventa. Esta práctica del auto-registro se realizó en Colombia sobre todo en las zonas rurales y cada persona acudía con un testigo (algunas personas tomaban el nombre y el apellido de su testigo y así se nombraban a sí mismos o si eran trabajadores de alguna finca, tomaban el apellido de su patrón), como se ilustra a continuación:

“DM: ¿si ustedes quisieran seguir más la ley llevarían el apellido de su mamá?

Ad: no, tenemos que llevar siempre el de mi papi a'lante, el apellido de papi va primero

¹⁸⁵ Sobre las actas bautismales es importante señalar que son documentos eclesiásticos cuyo origen se remonta al medioevo, se institucionalizaron con el ánimo de legalizar la reclamación de derechos, marcar adscripciones de parentesco y dar cuenta de la situación fiscal, jurídica y administrativa de una persona. El apellido como marca del patronímico se legalizó en la península Ibérica y en Europa después del Concilio de Trento (1563) entre los siglos XV y XVI cuando la familia nuclear de adscripción paternofilial, en primer lugar, apareció como la unidad social integradora y base de la organización social occidental (De Hoz, 2016). La fe bautismal se propuso como forma de evitar los matrimonios entre consanguíneos en una época en que esta forma de alianza garantizaba a las familias conservar los derechos sobre sus propias tierras y evitar la expropiación por parte del clero (Goody, 1983). En el siglo XVI la práctica bautismal concede igual importancia a los dos apellidos (paterno y materno) y así se da lugar a la organización de la herencia bilateral al incluir sólo a los parientes más cercanos. Esta práctica del reconocimiento bilateral se extiende a América.

DM: ¿siempre se ha hecho así?

Ad: siempre, el apellido de su papá primero

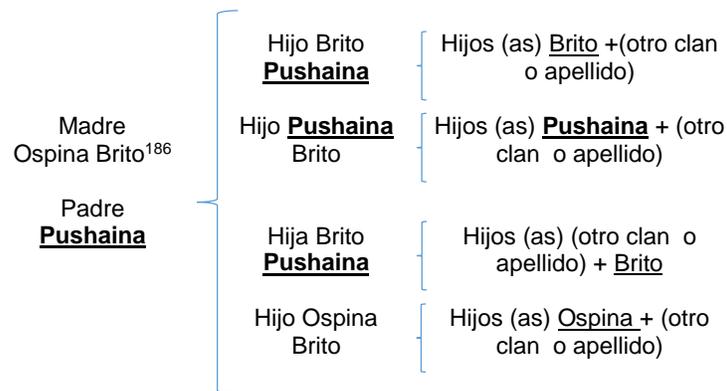
DM: ¿antes? Porque antes llevaban el de la mamá...

Ad: y el del papá no se lo ponían, eso era otra cosa, antes, el que criaba ése le regalaba el apellido a la persona que criaba, por ejemplo yo, si me hubiera ido a vivir con Quico Gómez, Quico Gómez me tenía que dar su apellido, entonces yo no era Ad Pushaina, sino Ad Gómez, el apellido de con quien vivo, pa' quien trabajo

DM: ¿y los niños también?

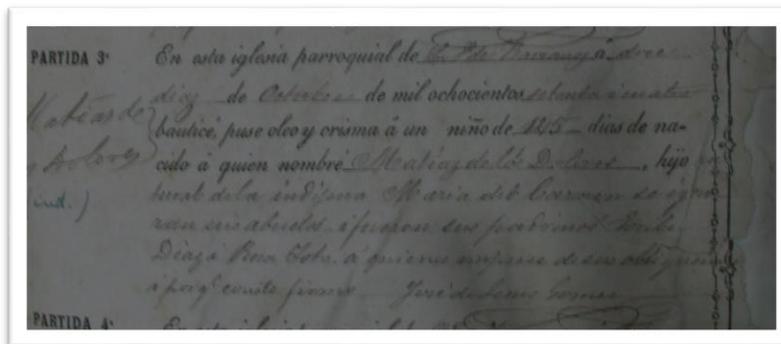
Ad: también, esa era la época de antes, que si yo me iba a vivir con alguien, ese apellido de esa persona me lo daban a mí y tenía que vivir todo el tiempo con ese apellido."

De hecho, los hijos de una misma madre y de un mismo padre tienen adscripciones diferentes y ello redundaba a su vez en las adscripciones de sus nietos. En La Granjita se encontraron genealogías como la siguiente:



Y algunos documentos de fe de bautismo consultados en el archivo eclesiástico que confirman tales datos son:

- 1) Matías, hijo de indígena María del Carmen, 1884

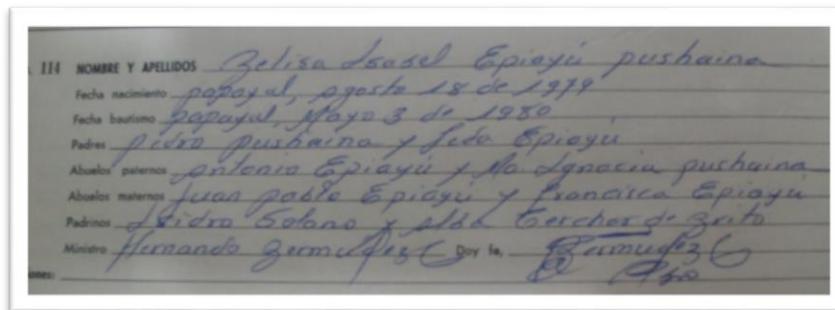


¹⁸⁶ Todos los hijos de esta unión tienen derecho a ser enterrados en el cementerio del clan Pushaina, sin embargo sus nietos no tienen tal certeza, dependerá del clan al que se adscriban por la línea del padre o de la madre.

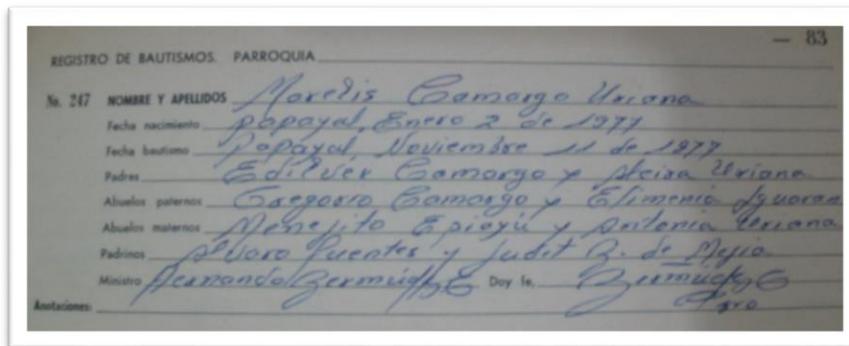
2) Guillermino, hijo de Priscila (goajira), 1924



3) Felisa Isabel Epieyú Pushaina, 1980



4) Marelis Camargo Uriana, 1977



El análisis del discurso de estos documentos permite señalar dos elementos importantes: la información del formato o la estructura del documento y la forma del sacerdote a la hora de consignar la información en el documento (lo solicitado y la variación).

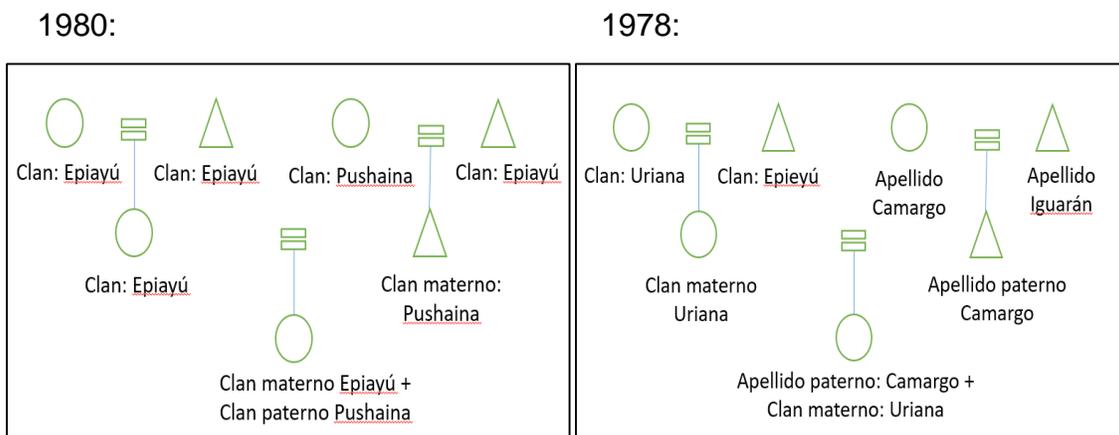
Sobre el primer aspecto de la estructura del documento, en estos casos, se pueden encontrar tres tipos de formato:

- Semi-impreso que sólo contiene el número de partida y el resto del espacio libre para ser diligenciado por el párroco (fe de 1884)

- Semi-impreso que contiene únicamente las líneas verticales para separar el número de partida y algunas glosas al documento (fe de 1924)
- El formato impreso con número de partida, entradas y renglones para guiar la escritura y espacio para anotaciones (fe de 1980 y 1977)

Ahora bien, sobre el segundo aspecto resulta importante resaltar que los dos primeros casos (el de 1884 y 1924) ofrecen mayor libertad al párroco de diligenciar los datos, por ello se encuentran en algunos casos las adscripciones al grupo indígena (guajiro, goajiro), la mención de que es hijo de indígena y muy importante también que es hijo natural, pues al parecer al bautismo acudía sólo la madre del niño y los padrinos del mismo. Estas primeras formas de la onomástica del no reconocimiento de la progenie por parte del padre (arijuna o wayuu) pudo deberse al seguimiento de la ley wayuu en la medida en que el hijo o hija sólo tenía adscripción al clan materno, no se consideraba la opción de incluir de manera obligatoria un segundo epónimo o una segunda adscripción, como sí lo es para el caso de la norma eclesiástica arijuna.

En cuanto a los dos segundos (1977 y 1980), el formato es el mismo (nombre de la persona, fecha de nacimiento, fecha de bautismo, nombre de los padres, nombres de los abuelos paternos, nombres de los abuelos maternos, padrinos y anotaciones – seguramente para evitar las glosas de los antiguos formatos-) y la diferencia radica en las formas que se aplican para la onomástica, el de 1977 exhibe la forma: nombre de pila + apellido paterno + clan materno; mientras que el de 1980: nombre de pila + clan materno + clan paterno. En detalle, la genealogía se presenta del siguiente modo para estos dos casos:



Detrás de un nombre existe una verdadera fuente de información que puede dar luces de procesos, en este caso, de colonización¹⁸⁷, que derivan del contacto entre sociedades. En primer lugar, es menester partir de la noción de que los nombres propios (de persona, en este caso) están cifrados en una lengua particular y por ello sus características formales (fonológicas y morfológicas) dan cuenta de esta integración al sistema lingüístico particular. En segundo lugar, que pese a la distinción entre nombre propio y común que ha mantenido la lexicografía, el nombre propio o personal no carece de sentido, sino que excede el nivel semántico y se instala en el pragmático. El factor extralingüístico influye sobre la arbitrariedad de la unidad lexical (Lyons, 1989 [1977]). Aunque no exista una motivación lexical para nombrar a alguien, existen elecciones (volición) de quienes en el ritual ostentan el poder para hacerlo. Los móviles en este caso, deben estar pensados como expectativas posibles de integración de personas a ciertos colectivos (sean de parentesco o no, como el caso de la autoadscripción) y por ende su diferenciación y distinción de otros. En tercer lugar, en cuanto integrados a un sistema lingüístico particular, los nombres son susceptibles, así como cualquier unidad de cualquier nivel lingüístico, al cambio, esto quiere decir que el énfasis diacrónico ofrece mayores alternativas para el análisis antropológico como el que aquí se realiza. Ahora bien, desde el punto de vista pragmático, ¿qué sentidos tiene todo este amplio abanico de formas de nombrar? Arguyo que se trata de tres alternativas concatenadas: 1) la influencia impositora del Estado civil colombiano y la imposición, pero también la flexibilidad, de la iglesia al acoger la norma tradicional alternada con la norma arijuña de corte patriarcal, 2) el desconocimiento de la norma wayuu matrilineal que podría calificarse de “tradicional”, por parte de los wayuu de esta zona, y 3) estos dos asuntos devienen en una mezcla y alternancia de formas simultáneas que reflejan una tensión

¹⁸⁷ En la obra *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia* (2005 [1974]), Louis-Jean Calvet establece en las huellas del colonialismo diversos ejemplos de la impronta de dominación de unas sociedades sobre otras. Según este autor, los fenómenos correspondientes al léxico, como la etnonimia y la toponimia son los campos más explícitos para constatar dicho proceso. El apellido o el clan no corresponden a cambios o sustituciones meramente terminológicas, pues lo que se transforma es la organización del parentesco como tal, estos elementos oscilantes constatan una tensión entre dos formas en competencia en la que termina por imponerse generalmente la forma del grupo más poderoso, así como sucede en el campo de la sustitución de lenguas previas etapas de bilingüismo y diglosia. De otra parte, afirma el mismo autor que los componentes económico y jurídico son los primeros que ejercen presión sobre las formas vernáculas de organización para la imposición de la hegemonía, en cambio el campo de las ideologías, procede a la imposición de manera más lenta. En este caso se puede advertir cómo la iglesia católica -del municipio de Barrancas- impuso la forma de nombrar de manera gradual.

inter-étnica entre dos sociedades: la wayuu y la arijuna, que a su vez gira alrededor de la asimilación de una forma bilateral patriarcal que, como se ha venido argumentando con el análisis de los textos culturales del parentesco, genera sentidos, valores y expectativas en torno a las relaciones de género y a las inter-étnicas con privilegio de las formas de la sociedad arijuna.

En este punto resulta importante mencionar que los párrocos muestran flexibilidad hasta mediados del siglo XX, pues se incluye la posibilidad de nombrar al bautizado utilizando en primer término el clan o apellido de la madre, esta flexibilidad fue transitoria puesto que desde 1985 se encuentra una imposición abarcadora de la forma eclesiástica arijuna en los libros del archivo. Esto quiere decir que la norma arijuna sustituyó a la norma wayuu como efecto de un proceso de colonización no sólo lingüística, sino de parentesco, pues esto afecta no sólo la referencia de persona, sino la condición legal y jurídica de los indígenas como efecto de una igualación civil (como sucede por ejemplo en el caso de la herencia) ¹⁸⁸.

La tensión manifiesta en los haceres de la adscripción clanil y de la adopción de apellidos arijuna desvela que la norma arijuna ha desplazado a la wayuu, por medio de la imposición eclesiástica y civil, y que ello se desprende de los sentidos subyacentes al hecho de nombrar¹⁸⁹. La cuestión aquí es que detrás de esta práctica de la onomástica se esconde un proceso de mestizaje (Boccara, 2002) que debe ser entendido de dos formas, una de base biológica, y otra de índole cultural, esta última más importante y significativa para esta investigación.

¹⁸⁸ Algunos documentos eclesiásticos funcionaron de manera oficial o se requirieron para tramitar los oficiales, así sucedió con las actas de bautismo para tramitar los registros civiles de nacimiento después de los tiempos prescritos para el efecto. (MINJUSTICIA, Artículo 50 del Decreto 1260 de 1970). La iglesia, en este caso (y en otros como el ámbito educativo), tuvo un papel mediador entre la ciudadanía y el Estado; con la Constitución de 1991, varios de los acuerdos entre estas dos instituciones fueron abolidos (previamente establecidos y sancionados en los Concordatos).

¹⁸⁹ Alan Gardiner (1957 [1940]) asegura que los nombres propios tienen una función identificadora y distintiva, en el caso de los apellidos (*surnames*), el asunto radica en la referencia colectiva y no sólo la individual, pues un apellido (“*a common proper name*”) refiere a algún elemento común compartido (antecesores, pertenencia a algún lugar, etc.). De acuerdo con la postura de Mill, señala: “They [proper names] are not mere marks, but more, that is to say, significant marks; and connotation is what constitutes their significance” (Gardiner, 1957 [1940]: 31) (Estos [los nombres propios] no son sólo marcas, son más, es decir, son marcas significativas, y la connotación es la que constituye su significancia [traducción propia]). La connotación, como refiere el autor puede ser el punto débil y blanco de la crítica sobre la significancia del nombre de Mill, pues ello implica elementos como la memoria y la identidad que son de alguna manera ajenas a la referencia de persona; sin embargo, considero que al hablar de marcas de orden connotativo se está aludiendo a la huella que, social y culturalmente, términos como estos puede llegar a referir y que por lo tanto son los que permiten dar el salto de lo lingüístico a lo pragmático con miras a entender el sentido de las prácticas de la onomástica personal.

Por ello, acudir a la explicación de la mezcla de sangres que dan lugar a fenotipos específicos es importante (en La Granjita se valora sobremanera el color de la piel más clara o menos negra, pues los “desteñidos” se acercan al fenotipo arijuna o venezolano, ambos apreciados positivamente), pero el mestizaje cultural sienta las bases de toda esta tensión del contacto y hasta de conflicto y confrontación de las dos sociedades. Hablo aquí entonces de lo que significa ser indígena o ‘indio’, mestizo o arijuna en este contexto particular, pues tanto para hombres como para mujeres que buscan conformar familias conyugales y tener descendencia, la adscripción étnica no es un asunto menor. Las mujeres buscan un hombre que demuestre conyugalidad y parentalidad responsables de base económica, pero ante los índices de desempleo y desocupación de la población masculina, son los arijuna –y cachacos¹⁹⁰- quienes gozan de empleos formales e informales, aquellos que trabajan en la mina, en los sectores de transporte y de comercio, y en la administración local y municipal.

A pesar de que se niegue explícitamente la diferencia entre un marido wayuu o arijuna, los hechos demuestran que hay más valoración del arijuna (aunque concebidos como mujeriegos y borrachos), pues en las parrandas las mujeres generan más contacto con estos hombres, así como en las fiestas o bailes, salidas al río y hasta en las relaciones de vecindad, que con los wayuu (a quienes conciben también como mujeriegos y borrachos). El móvil de la alianza con un hombre arijuna sobre todo, apunta a esta expectativa de un hombre-marido-padre responsable en virtud de su potencial posibilidad de acceso a las fuentes de empleo y de recursos.

El mestizaje cultural deja entrever también la alternancia de prácticas como el uso de la manta para ciertas ocasiones o la ropa arijuna para otras (las mantas no se usan en las discotecas, por ejemplo), la concepción del tejido más en términos productivos y comerciales que como una conexión de saberes tradicionales que dan cohesión al grupo indígena, el abandono paulatino generacional de la lengua indígena que da paso a un proceso de desplazamiento lingüístico que impone el español como la lengua materna de las nuevas generaciones y como lengua franca para la primera, la poca o nula disposición (más allá de las posibilidades de regadío y abastecimiento de agua) del

¹⁹⁰ Es la forma de referirse a la gente proveniente del interior del país, de hecho, es la forma con la que me reconocieron siempre allá, aparte de mi nombre de pila, pues por lo menos en mi presencia no se dirigieron a mí nunca como arijuna, siempre como “la cachaca”.

mantenimiento de chivos y ovejos, que antaño proveían el prestigio a las familias y clanes wayuu, el abandono paulatino del ritual del encierro que simbolizaba la exaltación de la figura femenina con base en la fecundidad, y por último el rechazo a la forma de compromiso (no hablo de la dimensión de la práctica de compensación matrimonial de cobro y pago como perpetuadora de las prácticas de la sumisión y dominación femenina) en la alianza matrimonial, como respaldo del valor de la mujer wayuu para evitar su maltrato y garantizar su supervivencia y la de su progenie.

La adscripción a un clan o la adopción de un apellido no es un asunto de interés sólo lexicográfico, pues esta convergencia de formas entraña una valoración de lo arijuna por encima de lo indígena, una expectativa de ganar elementos arijunas y un deseo de no renunciar totalmente a su conexión con lo indígena porque también es garantía de ciertos beneficios que no son sólo de orden simbólico como el respaldo en las formas de la ley wayuu, como los cobros y ofensas o su conexión con el territorio a partir de la tenencia de la tierra y de la pertenencia a la misma por medio de los cementerios claniles. Los móviles también y sobre todo son materiales: garantías y privilegios para obtener cupos educativos, a subsidios del Estado, a la doble nacionalidad, a planes de salud, a subsidios económicos de emprendimiento de negocios, a subsidios para compra y mejoras de vivienda y por último a posibilidades también de obtener un empleo en la mina o en alguna otra entidad privada o estatal.

La adscripción inter-étnica se puede entender como una estrategia de sobrevivencia que pone a estas mujeres y a sus hijos “a caballo” entre dos alternativas de vida que no se excluyen, sino que se complementan, parecería ser que una niega a la otra, pero no, pues se puede apelar por las identificaciones tanto indígenas como mestizas dependiendo de los contingencias de la vida cotidiana. En la experiencia (sentidos, valores y expectativas) se articulan las tensiones de este grupo humano para interactuar con el medio natural-ecológico y el socio-histórico. Como señala Guillaume Boccara (2002: 122): “el mestizaje, la multiplicidad étnica cultural, adquiere una doble plusvalía: confiere a los interesados un cierto prestigio [...], pero también unos asideros esenciales para dinamizar la redefinición cultural [...], proporcionándole un acceso directo a valiosos aportes exógenos que integran en su arsenal identitario”. Esto resulta congruente con la negociación en el campo de los complejos ideológicos, puesto que “existen grupos en los

que la gente puede combinar, y lo hace, distintos estilos de vida y modos de pensar y aprende a negociar las contradicciones” (Wolf, 2001 [1998]: 32).

A continuación presento algunas de estas cuestiones de la escogencia del marido en virtud de la conexión entre la experiencia propia y la expectativa de las hijas e hijos.

- *Las maternidades responsables*

En el análisis del primer texto del sostenimiento económico y de nutrición se incluyeron algunos de argumentos y ejemplificaciones con los discursos y haceres de la paternidad responsable, razón por la que a continuación me centro en la maternidad y en su ejercicio responsable. Las expectativas de la maternidad plantean la valoración de la experiencia propia y la planificación de la experiencia de los hijos como padres y de las hijas como madres en el futuro.

Como los haceres de la conyugalidad y de la parentalidad se encuentran tan estrechamente relacionados, las mujeres enfatizan en los discursos el deber ser tanto del hombre como de la mujer, pues con base en el cumplimiento de las relaciones de obligación, de reciprocidad y de solidaridad se edifica una experiencia que permita enfrentar las contingencias de la vida diaria sin dificultad. Sobrevivir es para las mujeres entrevistadas un hecho de máximo esfuerzo, para el futuro se proyecta seguir haciéndolo pero sin esta dificultad, sin ansiedad y sin preocupación.

Los discursos sobre la experiencia ajena (de madres a hijas e hijos) se presentan a continuación sobre todo desde los discursos y haceres de la segunda generación, pues la vivencia del presente las ha situado ya fuera propiamente de las obligaciones del cuidado infantil y se encargan ahora del cuidado de las hijas e hijos adolescentes y jóvenes en edad reproductiva y con posibilidad de crear alianzas matrimoniales. Al respecto, algunas mujeres de La Granjita expresan:

“Ad: Otra cosa. Todo el tiempo les digo qué van a hacer ellos con traer un pela’ito al mundo sin saber qué le van a dar, aunque yo también pienso, ¿cierto? Que el día que ellas tengan sus hijitos y yo vea que otra persona no las apoya, yo tengo que apoyarlas porque ¿pa’onde más se van a ir ellas sino pa’onde mí? Porque si mis hijas tienen un mal paso entonces yo lo tengo presente porque yo ya lo viví también y yo sé qué tan feo y qué tan duro es que uno ande ambulante, ya yo lo viví, entonces yo no quisiera que lo que a mí me pasó se repita en ellas, no quiero.” (Segunda generación)

“Mr: “¿Ag [su hija de 23 años], tú vais a tener hijos? Nena, no tengáis una chorrera de hijos porque uno se confía de las personas y uno no sabe a la final hasta dónde llegó esa relación y ahora que el tiempo de ahora es peor que el de antes”. Porque antes no es lo mismo, este, bueno, yo decía, este, “bueno Ag, podéis tener tus hijos que yo te los cuido”, yo le dije Ag, “si usted ve que puede parirle a, si usted ve que quiere tener marido, váyase con él, si usted ve que no está segura donde está, búsqueme, porque tampoco va a dejar que otro la maltrate, no vaya a, a dejar, pa’ eso me tiene mija”, lo único que le pido a dios que me dé vida y me dé salud para poderlos esperar a ustedes pa’ saber hasta dónde van a llegar.” (Segunda generación)

“Ad: Dice él [su hijo], “¿entonces yo qué voy a hacer con traer un pela’ito de esos si yo no tengo trabajo, qué voy a hacer trayéndolo pa’ que sufra ahí tirado que yo no encuentre pa’ darle un tetero, pa’ darle un pañal, pa darle una sopa?”, yo le digo, “no JI, ya tú tenéis que tener tus hijos”, yo le digo, “ya tú tienes que tener tus hijos porque tú estáis viejo [tiene 25 años], hijo, entonces tú te ponéis más viejo y entre más viejo tú creéis que vas a tener... tú viejo y tus hijos chiquiticos, ¿cómo les vais a dar las cosas si ya no dais para trabajar ya JI?...” (Segunda generación)

“Mt: ...Yo ya aprendí muchas cosas en esta vida, yo ya aprendí. Yo no quiero tener un hombre así. Él dijo que no volvía más nunca: “yo no vuelvo más nunca”. “¿Ah sí?, Eso está muy bien”. Ya si así no más, si no nos hemos entendido quiere decir que no nos vamos a entender ya. Ay Marcela, estoy triste porque eso no lo puedo evitar, no lo puedo esconder, estoy triste porque no tengo empleo, porque no tengo recursos pa’ mantenerme...” (Segunda generación)

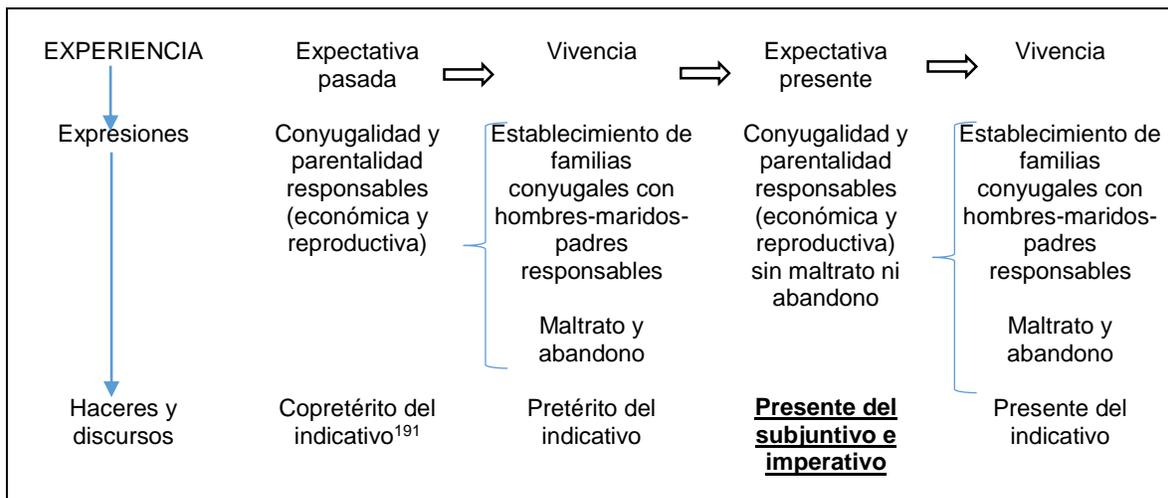
“DM: ¿usted se imaginaba que ella [su hija] se iba a comprometer a lo wayuu y todo?
YI: no, o sea que iba a comprometerse pero no a irse a vivir, porque yo le decía no vayas a hacer lo mismo que hice yo, a una relación así sin mirar por dónde es que va uno y si vas a hacer una relación de compromiso pa’ que después no te vaya a doler tanto como a mí me ha dolido porque yo de mi casa, en mi casa mi mamá siempre nos ha criado bien y siempre nos decía eso: “ustedes miren el hombre con quien van a estar pa’ que después no estén sufriendo” [...] Después, yo misma en mi interior me sentí usada, culpable, tan cansada, definitivamente él es el papá de mis hijas, pero me siento muy despreciada en mi dignidad, o sea no me sentí feliz, me sentí fue atormentada y en ese momento me sentí confundida.” (Segunda generación)

“Ad: Yo les hablo, les pongo en conocimiento de cómo vivimos, les digo “mira cómo estamos”, les digo lo que hoy en día tengo y en lo que hoy en día estamos: “mira lo que tengo, mira mi situación, eso de parir tan rápido no es bueno, para parir no hace falta correr, si se ponen a parir ya les va a pasar lo mismo que a mí, mira cómo estoy yo.” (Segunda generación)

“DM: ¿y qué quiere para sus hijas, Ma?

Ma: que se casen sí, pero no tan jóvenes, yo sí quiero que mis hijas estudien, pero... yo inicié el curso de secretariado y lo terminé, pero lo mismo que nada, duré un año buscando donde hacer las prácticas y nunca se me dieron... y en ese tiempo uno tenía que hacer las prácticas si no, no hacía el curso, o sea, ya se perdía eso... Ojalá las cosas mejoren pa’ ellas, uno ya qué.” (Segunda generación)

Los discursos sobre las expectativas entonces se cruzan en dos ejes, uno que constituye la experiencia propia y otro la ajena. En la perspectiva propia se hace énfasis en el hecho de lo acontecido, lo aprendido y lo deseable para sí, esto todo desde un acto de reflexividad -subjettiva- que implica situarse como ejemplo de vida (positiva o negativa) para la experiencia ajena (la de hijos e hijas). En esta última se resalta lo acontecido, lo aprendido y lo deseable de reflexividad para los otros, es un ejercicio intersubjetivo que se basa en el bienestar del otro con el acontecer de vivencias favorables o positivas, como se evidencia a continuación:



Para el caso de estos discursos resulta importante resaltar la modalidad del discurso, pues es eminentemente pragmática. Los discursos y los haceres se mueven en un tiempo, el pretérito del indicativo, para las expectativas pasadas y las vivencias pasadas. En los discursos aparecen formas como: ‘yo ya lo viví’, ‘lo que me pasó a mí’, ‘yo ya aprendí’, ‘me sentí usada, culpable, tan cansada’, ‘lo que hice yo’. En los haceres observados en trabajo de campo como expresión de esas vivencias están: irse a vivir con un hombre sin compromiso y tener hijos con él, dejarse del marido, volver con él o continuar la relación con el marido. A propósito de la expectativa pasada, la de sus padres o madres hacia ellas, ésta queda fijada a través del copretérito del indicativo: ‘... [Mi mamá] siempre nos decía eso: “ustedes miren el hombre con quien van a estar pa’ que después no estén sufriendo”.

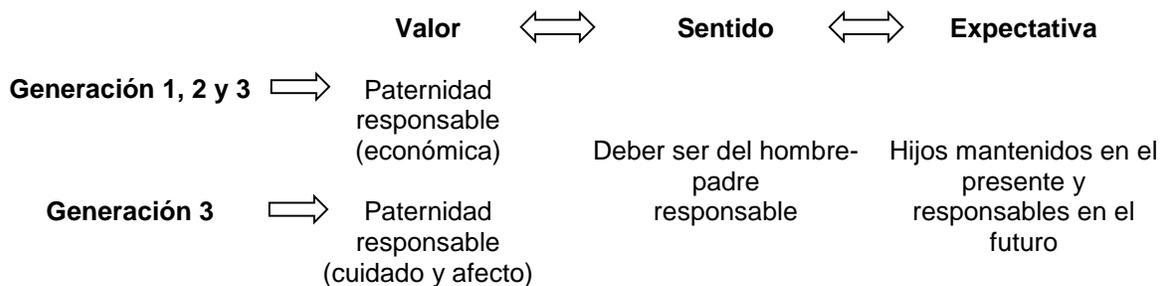
¹⁹¹ Las marcas de tiempo, modo y aspecto son importantes como expresiones de la modalidad.

Para expresar la expectativa presente se recurre a las formas del presente del indicativo y al presente del subjuntivo: ‘yo no quisiera que lo que a mí me pasó se repita en ellas [sus hijas]’, ‘yo no quiero tener un hombre así’, ‘ya tú tienes que tener tus hijos porque tú estáis viejo, hijo’, ‘quiero que se casen sí, pero no tan jóvenes’, ‘yo sí quiero que mis hijas estudien’, ‘ojalá mejoren las cosas pa’ ellas’, y el imperativo: ‘no vayas a hacer lo mismo que hice yo’, ‘no tengáis una chorrera de hijos’, ‘mira cómo estamos’, ‘mira mi situación’, ‘si usted ve que no está segura donde está, búsqueme, porque tampoco va a dejar que otro la maltrate’. Los haceres observados y contrastados son: motivar a las hijas a contraer alianzas con hombres (arijunas), motivar a los hijos (hombres) a tener hijos, motivar a las hijas a no tener tantos hijos, permitir que las hijas tengan maridos cuando ellas son muy jóvenes (desde los doce años), dejarse del marido, volver con él o continuar la relación con el marido pese a las conyugalidades y parentalidades irresponsables.

Los textos culturales, como se había mencionado, no son del todo coherentes ni congruentes, puesto que no es una construcción monofónica, a pesar de que el sentido es el elemento que genera la cohesión del texto, no es posible determinar que es sólo uno y es compartido de manera igualitaria por todos los miembros de la comunidad; sí, hay sentidos compartidos, pero hay otros que dan cuenta de “contradicciones” como por ejemplo, el hecho de que a pesar de que la mujer sufra abandono y maltrato no “se deje” de su marido o que ante la misma situación inste a su hija también a quedarse con el marido; adicionalmente, aunque se procure que los hijos reflexionen sobre la precariedad y necesidad que viven, les aconsejan tener hijos porque a los veinticinco años ya son considerados viejos para hacerlo (modalidad subjetiva apreciativa), pero al mismo tiempo se les dice que ‘para parir no hace falta correr’ y permiten que sus hijas adolescentes tengan maridos.

Sobre la modalización (Le Querler, 1996), se puede articular la experiencia propia y la ajena por medio de la evaluación de la vivencia y de lo que se aconseja, se insta o se pretende para los hijos e hijas. Estos discursos contrastan entonces con los haceres de las madres, unos por congruencia, otros por oposición y contradicción. La expectativa de palabra parece ir en una vía, pero los haceres se dirigen hacia otro fin. En consecuencia, el análisis del discurso resulta importante para el estudio antropológico, pero resulta todavía más enriquecedor entender la conexión que tiene éste con la acción humana:

decir, pensar y sentir son expresiones de la experiencia que permiten construir el mundo propio a partir de la pluralidad. Los modos expresivos, por lo tanto, no se repiten (no son redundantes) o cuentan siempre la misma historia: “It is in the performance of an expression that we re-experience, re-live, re-create, re-tell, re-construct, and re-fashion our culture. The performance itself is constitutive” (Boon, 1986: 11) (en el performance de una expresión re-experimentamos, re-vivimos, re-creamos, re-construimos y re-actualizamos nuestra cultura. El performance mismo es constitutivo [traducción propia]). La paternidad y maternidad responsables son valoradas positivamente por las mujeres de La Granjita, por lo tanto, cabe señalar que estos valores promueven las expectativas tanto para sus proyectos de vida como para la de sus hijos e hijas. Las mujeres de la primera generación plantean como valor predominante el económico, las de la segunda generación también el económico, sin embargo, las de la tercera hacen alusiones no sólo al valor de la responsabilidad económica, sino afectiva y de cuidado, como se ilustra a continuación:



Puesto que las expresiones sobre el cariño (y el amor) se encuentran con más frecuencia en los discursos de las mujeres de la tercera generación, pueden encontrarse referencias apelativas como ‘amor’, ‘mi amor’, ‘mor’, ‘cocho’, ‘negro’, así como a la forma ‘enamorarse’ y ‘enamorar’, esta última con sentido de conquistar. También hay expresiones sobre la relación de pareja que incluye o incluyó en etapas iniciales: confianza, felicidad, el compartir, salir, cariño y respeto. Para la segunda generación es más común utilizar referencias a la compañía y al entendimiento, estas mujeres son más sensibles a la transición de la alianza por convenio a una alianza como un proceso de amor o entendimiento:

“Ad: este, los matrimonios de antes, este, así a la mujer no le gustara el hombre, así a la mujer no le gustaba el hombre y los papás le decían y el hombre decía “ella a mí me gusta, ¿me la da?”, y el papá le decía “bueno”, él no consultaba con la hija: “tú a él le gustáis”, sino que le decía “tú tenéis que casarte con él, con él”¹⁹², no esperaban que le dijera así como se enamora uno ahora, era que el papá la vendía así fuera gusto de ella o no fuera gusto de ella.”

“Mt: Una sola vez, mira y él [su segundo marido] le dijo a mi papá: “ve, este, suegro, yo me voy a casar con su hija, que yo me voy a casar con su hija”, le decía él a papi. Yo le decía a papi que no porque yo tenía mi corazón destrozado, que ese hombre [su primer marido] me había hecho sufrir. Y bueno, él venía, él venía y más

DM: ¿arijuna?

Mt: Ajá, yo me escondía, porque yo no quería, quería quedarme sola y como que papi y mami eran gustosos y lo apoyaban y entonces yo me fui con él manita, yo me fui con él con sin nada, sin quererlo ni nada, no sé, me fui así y al trascurrir del tiempo, nos fuimos entendiendo. Vivimos dieciocho años.”

En contraste la tercera generación expresa:

“Eu: ... y un día vino él porque él no sabía dónde vivía yo y él de mandado [atrevido] llegó un día a mi casa, llegó y yo estaba haciendo aseo y llegó y “oye, yo vine hasta tu casa porque tú vais a ser mi novia, tú vais a ser mi novia porque fue amor a primera vista y vais a ser mi novia y hasta mi mujer” y yo me echaba a reír, “tú estáis es loco, tu estáis es muy viejo pa’ mí, tú estáis muy anciano”. “Ya verás, este anciano es el que te va a enamorar a ti y te voy a enamorar como tú menos piensas” y eso paraba conmigo y dándome serenatas donde me veía, dándome detalles, que esto que aquello, todo era al instante y ya...”

“Yr: No, es que yo decía en mi mente, si yo no hubiera tenido un bebé, lo que pasó, tú te vas y yo me quedo y ya tranquila como si nada, porque yo decía yo no quiero tener una relación con él así, no le veía como, bueno, bien, tuvimos una relación, pasamos chévere, reímos, jugamos, me gustó porque él me brindó cariño, me brindó respeto, porque ese hombre tiene todo el respeto del mundo, nunca me faltó al respeto. Yo le decía: “con todos los hombres que conocí con el único que encajé fue contigo”, por eso era que mi mamá decía: “son amigos”. Él me brindó confianza, nosotros más que novios éramos como amigos, incluso nos contábamos todo y aún, todavía lo hace: “mirá, me está pasando esto y esto”, yo también “mirá, ve, en la casa me pasa esto, esto”... y él con una confianza y una amistad revuelta”.

“Jh: Yo, como le digo, me pinté algo diferente de lo que me está pasando ahorita. Yo me pinté que íbamos a tener nuestra vivienda, que íbamos a vivir aparte, íbamos a tener nuestras cosas como cualquier pareja, comprar poco a poco sus cosas, por decir, que le íbamos a comprar las cosas a la niña, más cariño, más... o sea donde íbamos a poder compartir, salir juntos, yo me imaginé muchas cosas...”¹⁹³

¹⁹² En la proposición ‘tú tenéis que casarte con él, con él’, la modalidad intersubjetiva deóntica expresa obligación. El acatamiento de la ley no toma en consideración las opiniones al respecto de las mujeres wayuu en calidad de pretendidas.

¹⁹³ El tiempo pospretérito del indicativo utilizado en la segunda forma verbal de la proposición: ‘yo me pinté [imaginé]... que íbamos’ está ligado a la instancia de enunciación, puesto que el tiempo pospretérito se plantea como posibilidad (modalidad subjetiva epistémica) de un ideal o una proyección hipotética de los hechos. Este análisis de la modalidad marcada en el verbo del enunciado tiene relevancia para el análisis de la expectativa, puesto que se pone en

DM: y en todo este tiempo ¿no fue así?

Jh: Muy poco salíamos, yo este pajarito que yo me imaginé tan lindo... feliz, yo feliz no del todo porque él la mayoría de las veces peleaba mucho conmigo, con el embarazo de Pm estuvo alegre, yo feliz, feliz, feliz, de lo que se dice feliz, no, no porque al fin y al cabo feliz en el sentido... él me le daba mucho amor, a mi hija la consentía mucho, pocas las veces pero siempre lo hacía, pero no porque a veces él, con él, a veces verbalmente me trataba mal y yo creo que de ahí fue de donde él más se creció, fue cuando él tuvo esos pensamientos, así como la trato verbalmente la puedo tratar físicamente, diría yo, porque mire hasta qué punto llegó él hasta pegarme..."

Estos discursos marcan la diferencia entre las motivaciones de las alianzas matrimoniales de las tres generaciones: las de la primera generación ligadas a los compromisos y pactos entre clanes y obediencia a la ley wayuu; la segunda generación como actos de alternancia entre los compromisos entre la familia y los pretendientes, la alianza por embarazos no planificados y como denominador común de estas dos formas de alianza se encuentran el entendimiento, el cariño y el respeto; la tercera generación se apartó totalmente de la alianza por compensación matrimonial y se basó en criterios de gusto, enamoramiento, confianza, amistad, respeto y sobre todo la expectativa de una relación de pareja conyugal para formar una familia conyugal. De todas maneras, no sería conveniente entender estas continuidades y transformaciones sin atender la expectativa de orden económico que ha sido tanto el hilo como la aguja que tejen la trama del texto cultural del parentesco wayuu en esta locación. A la dimensión afectiva en la relación entre quien crían y son criados me dedico a continuación.

- *El cuidado y el afecto*

Bronislaw Malinowsky (1913), en la definición de familia, establece que uno de los criterios para su conformación, aparte de los lazos de parentesco, la cohabitación y la pertenencia, son los vínculos afectivos que los miembros de la misma establecen entre sí. Jane Collier y Sylvia Yanagisako (1987) cuestionan este elemento por ser excesivamente universalista con base en el criterio occidental del afecto. Considero la crítica de las autoras pertinente y para ello el recurso al argumento de la etnografía debe

evidencia que en un tiempo pasado hubo un ideal y que los hechos del presente no resultan ser congruentes con lo idealizado entonces.

ser clave para entender si el afecto hace o no parte de la constitución de la familia sin darlo por sentado como extensión de la visión cultural del antropólogo.

Para el caso de las conformaciones familiares de La Granjita, no sólo los discursos sobre el afecto, sino las aparentes muestras de afecto son más visibles en unos contextos que en otros y sobre todo de parte de la tercera generación de mujeres que valoran la relación conyugal y la relación parental como dos vínculos de afecto, más que las otras dos generaciones de mujeres entrevistadas y que otras familias observadas (en los contextos observables, claro está). Para el caso, no me detengo mucho en este aspecto pues no estoy capacitada para hacer un análisis psicológico de la dimensión afectiva de la familia, tampoco, por ejemplo, para poder hacer distinciones entre muestras de afecto y de cuidado que desde mi punto de vista tienden a crear una aparente unidad. Por esta razón recurro a la dimensión afectiva desde la mutualidad del ser con los haceres del cuidado físico y emocional: la co-presencia y la participación de una persona en la vida de otra que procura su bienestar: la madre (o quien cría) en la vida de los hijos.

El cuidado físico que efectúa la madre, aparte de lo que supone el estado de embarazo, labores de parto y periodo de lactancia en cuanto a los cambios de hábitos por parte de la misma (en el puerperio, por ejemplo, dietas, horarios, actividades), redundan en el bienestar de los hijos concebidos, por ello se puede hablar de una trans-subjetividad del ser (Sahlins, 2013), pues la acción sobre el cuerpo propio tiene la intención de afectar el bienestar del hijo. Las acciones simultáneas al cuidado de los niños como aseo y alimentación durante la primera y segunda infancia son responsabilidad en primer lugar de la madre y en segundo lugar de las mujeres de la familia tanto conyugal -como hijas mayores- como de procedencia de la mujer –abuela, tías y primas-. Los hombres, bien sea en el rol de padre, hermano, tío, primo o abuelo, no dirigen esfuerzos a estas labores, en algunos casos los alzan, los duermen o les dan algún paseo o ayudan a vigilarlos cuando comienzan a gatear y a caminar pero en lo concerniente a limpiarlos, bañarlos y darles de comer no es frecuente.

El cuidado físico está ligado a dos elementos importantes (además de la alimentación y la nutrición, como se evidenció en el análisis previo del texto cultural del sostenimiento

económico y la nutrición) que tienen que ver con las prácticas de aseo e higiene, estrechamente ligadas a la escasez de agua, y el cuidado durante la enfermedad.¹⁹⁴

El cuidado emocional puede analizarse como una extensión del afecto de pareja (amor) que luego se dirige a los hijos, es decir, se parte del hecho de un vínculo afectivo para la procreación que se vierte simultáneamente a los hijos desde que están en el útero. Las muestras de afecto como las caricias, los besos, los abrazos y los juegos, así como el habla balbuceada de los mayores hacia los niños, se pueden considerar como prácticas intersubjetivas de traspaso de afecto de padres o cuidadores hacia los menores, pues los haceres de la crianza están justificados en el afecto y la procura de su bienestar.

Un asunto importante al respecto es la conexión del maltrato físico a los niños, como golpes, pellizcos, empujones acompañados de insultos y gritos, con los haceres y discursos sobre el cuidado, bien porque se contrapone al afecto o porque se asume como una manera que canaliza el afecto para corregir, reprender y enseñar. A continuación presento algunos ejemplos al respecto, tomo datos de las entrevistas, de las notas de campo y de las conversaciones que tuve la oportunidad de registrar fuera de los contextos de entrevistas, así como la inserción de conversaciones durante las entrevistas -que son muestras de las formas cotidianas del habla y en las que yo no estoy incluida como interlocutora-.

Jh: [una vecina] está viviendo con un marido que los tres niños que ella tuvo, porque ella tuvo tres niños que fueron con cesárea...

Tñ [su hermano]: los regaló

Jh: Los regaló [...] Bueno y ella vino, la otra hija se la [a la nieta] quitó porque ella vivió mucho maltrato, vino y se la quitó

Tñ: pero si la mamá no respondía por nada...

Jh: ¿pero si no te estoy diciendo? Con la hija está pasando lo mismo. Ellos aprenden, como dice el padre, ellos aprenden lo mismo que la madre les está enseñando, el maltrato o el amor, si a un niño hay que decirle así sea dos veces a la semana a... un te amo y que así ellos entienden que su madre está, o si es diario un te amo sería lo mejor, como dice el padre, pero imagínate, esa mujer que le grita diariamente [la vecina a su nieta], el otro día la estaba acosando [persiguiendo] por ahí ve con una manguera, a ella no le da pena, ella está como adaptada a eso, a ella la han venido a visitar ahí [...] de bienestar familiar.”
(Tercera generación)

¹⁹⁴ Señalo que La Guajira es uno de los departamentos colombianos con más alto índice de mortalidad infantil por desnutrición (MINSALUD, 2016). La Alta Guajira reporta la mayoría de casos asociados a este problema de salud (Encuesta Nacional de la Situación Nutricional –ENSIN-, 2015). Pese a que existen casos reportados por las entidades de salud sobre este problema de la desnutrición, en el asentamiento indígena donde se realiza la investigación, no se reportan casos de muerte por esta causa. No me ocupo del tema de la salud y la enfermedad porque implicaría un acercamiento teórico-metodológico específico que sobrepasa los objetivos del presente ejercicio investigativo.

“DM: ¿[su marido] se trata con sus hijos?

Mt: Con Ds [su hija] no, quiere a los pela'os, a la hembra¹⁹⁵ no porque le dice malas palabras

DM: ¿Ed [la nieta]?

Mt: Ed le dice hijueputa

DM: ¿y ella dónde escucha esas palabras?

Mt: la mamá, porque si usted tiene una hija pequeñita y dice esas palabras es porque usted las dice [...] mmm la mamá. Ella esta semana, el señor que me perdona lo que voy a decir, ella le dice a Jc [a su hijo] “a ver cara de mondá [pene]” y la mamá no le dice nada, pero la mamá le dice a él y ella lo copea en su mente, y llega Jc, la coge del pelo y la saca afuera.” (Segunda generación)

“Ad: Yo les digo, yo les hablo, les pongo mi ejemplo, no las dejen salir no porque yo sea celosa, no porque yo quiera que ellas no tengan marido tampoco, sino que si ellas quieren salir deben aprender a obedecer, porque por ejemplo, a An toca estarle encima, An, Ml y los pela'os, yo les pego a los pela'os, a Ml, a Jl, a Jn, yo le pegué duro, duro a Jl porque él quiere hacer lo que se le da la gana, el Tt también se mudó de aquí donde mis hermanas, pa'onde mi abuela y lo fui a buscar y lo traje a las malas...” (Segunda generación)

En los discursos anteriores se puede evidenciar esta tensión entre el maltrato físico con y sin justificación y el ejemplo de los criadores para el comportamiento de los niños. En el primer discurso la apelación a la enseñanza con amor, pues quienes hablan, además de evaluar la crianza irresponsable de las vecinas, se posicionan (sobre todo la mujer) en contra de estos haceres y propugnan por una crianza con buen trato siguiendo lo que el padre les dice en la misa católica (modalidad intersubjetiva deóntica: ‘a un niño hay que decirle...’). El segundo caso se centra en las malas palabras como producto del mal ejemplo de quien cría y también en las consecuencias que trae a los niños reproducir dichas palabras en otros contextos y dirigidas a personas mayores, estas consecuencias son la reprobación por medio del maltrato físico. El último ejemplo instala a la madre desde el buen ejemplo y ella misma presenta su autoridad para ejercer la fuerza justificada para reprender a sus hijos. Las formas como ‘aprender’, ‘entender’, ‘hablar’ como sinónimo de aconsejar; ‘obedecer’, ‘estar encima’ como vigilar y controlar¹⁹⁶, así como ‘copear en la mente’ como memorizar son bastante dicentes en estos discursos, todas alusivas a los hechos de conocimientos y comportamientos que deben ser promovidos por quien cría y

¹⁹⁵ En la variedad dialectal costeña guajira son bastante recurrentes las formas lexicales ‘varones’ –niños- y ‘hembras’ –niñas-. También se utiliza el término ‘hembra’ para referirse a mujeres mayores en calidad de pareja, como la novia, por ejemplo. Estos usos no connotan sentidos despectivos.

¹⁹⁶ En este mismo discurso, la proposición ‘si ellas quieren salir deben aprender a obedecer’, marca la modalidad intersubjetiva deóntica: una condición (un deber hacer) que repercute en una libertad de decisión.

dirigidos hacia los que están siendo criados. Es un hacer por lo tanto de la madre hacia la descendencia enseñar buenos hábitos y comportamientos aceptables para la vida en sociedad, el maltrato físico y verbal se justifica en virtud de un bien futuro. La crianza es una práctica intersubjetiva.

Las formas que toma el cariño en el decir y en el hacer desde los abuelos hacia los nietos aunque no son frecuentes sí tienen lugar en la vida cotidiana, son las mujeres-abuelas quienes conviven con los nietos y ayudan en los haceres cotidianos del cuidado.

Algunas de estas formas apelativas cariñosas son:

- “¡Ay huevo negro [al nieto menor], tengan cuidado con él!”
- “Andá bañate negrita, traes mugre, mirale la cara parece un gato”
- “¿Ya te jartaste¹⁹⁷, güevón¹⁹⁸?”
- “Los zapaticos que estaban allá, los del chiche¹⁹⁹, ¡recogelos! (a su nieto)”
- “¡No botéis el agua mijo que hacéis charco!”
- “¿Te vais [al nieto]? Perdoname, mijo, perdoname, ven...”
- “Ay el cepillo, pero ¿qué vais a cepillar hijo?”
- “¡No, no, no, no, no papi así no!, cogé de uno [mamoncillos]”
- “Le voy a traer la comida a la chiche”
- “Ya va mija, velo aquí”
- “Déjeme buscarle la comida a la bebecita”
- “¡Vení pa'ca, pechichona²⁰⁰!”
- “¿Quién fue?, ¡ay la belleza!”
- “¿Quién prendió el televisor? ¿Las bonitas?”
- “¡Hija, ¿no te estoy diciendo?!”
- “¡Negro, vení!”
- “¿Te vais a cambiar [de ropa], perro?”

Las labores de crianza de las mujeres wayuu entonces se pueden concebir como haceres sustentados en el afecto, el maltrato se justifica como ostentación de la autoridad, pero por móviles afectivos, pues busca en todo caso enseñar y corregir. Sin embargo la autoridad que detenta la madre o el padre como extensión del cumplimiento de la obligación económica, también puede ser negociada y traspasada a los hijos cuando ya son mayores y estos aportan económicamente al hogar:

“Ad: ...Sí le [a su hija mayor] pegué porque se fue a pelearme por AV [su hija menor], yo no sabía que estaban peleando, AV no me dijo que ellas estaban peleando, entonces yo

¹⁹⁷ Jartar tiene aquí la connotación de comer y quedar satisfecho.

¹⁹⁸ En Colombia, este término se utiliza como insulto a los hombres –para referir a alguien tonto o bobo–, aunque no exclusivamente, de hecho aunque refiere a los testículos del hombre, el adjetivo puede extenderse a mujeres; o como forma apelativa cariñosa o de confianza. Aquí connota un uso cariñoso.

¹⁹⁹ La forma “chiche” se utiliza para niños y niñas, es un uso afectivo.

²⁰⁰ Pechichona significa consentida, deriva del verbo “apechichar” sinónimo de consentir.

me di de cuenta y le dije “¿por qué están así? y ella me dijo “¿qué te importa?” Me dijo MI [su hija mayor] a mí y yo le pegué por la cabeza, “¿tú por qué tenéis que tratarme a mí así?” que, que “¿cómo que no me va a importar? ¿No son mis hijas?”²⁰¹ “Pregúntale a AV, y como AV le tenía miedo se puso fue a llorar, yo les dije: “¿qué están peleando ustedes?” Y era que AV tenía un novio y MI no estaba enterada y AV no me había dicho nada, entonces por ahí se formó la discordia, entonces ella le pegó a AV, yo no sé qué fue, yo no estaba ese día y, y, y por ahí vino el disgusto de ellas, entonces como yo le pegué por la cabeza, ella se devolvió y cogió una cuchilla y me la mandó a mí, inclusive hasta JI [su hijo mayor] me pegó ese día, porque JI estaba rasca’o [borracho] y no sabía que yo [...] [después] JI sí, él me abrazaba y lloraba... eso es feo, él me abrazaba y lloraba, me decía “mami eso no fue de propio [con intención], mami eso no fue de propio, te pegué sin culpa, mami” (Ad llora).” (Segunda generación)

“DoñaN: “¿y te pegué mami?” Me dijo él [su hijo mayor], “no me pegaste pero sí me estrujaste, si yo fui a agarrarte para que no... pelearas”, le dije, “yo te agarré, te arrastraste por el suelo y viendo yo que te iba a agarrar y nos fuimos los dos pa’l suelo”, le dije, “a mí no me hiciste daño, lo único que sí que nos golpeamos los dos en el suelo”, le dije, “mami yo estaba era borracho, mami, yo no sé qué tenía yo, me emborraché de nada”, me dijo, “me emborraché de nada, ay mami perdóname de lo que yo hice de mi borrachera dijo él, bueno estaba borracho, no es mi intento [propósito] mami”, eso fue lo que me dijo... Me puse a tomar trago, primera vez que yo me pongo así con unos tragos”, así me dijo él, fue lo único que él me dijo.” (Primera generación)

Los acontecimientos de crisis como los que se acaban de mencionar en los discursos representaron, durante varios días de mi estancia en campo, no sólo alejamientos y discusiones dentro de las familias de conformación, sino que la familia de procedencia y el tío materno del clan tuvieron que mediar en estos casos. Los hijos borrachos que maltratan a sus madres son acontecimientos poco usuales en La Granjita y vienen acompañados por detención de la autoridad del hijo cuando comienza a asumir el rol de hombre-hijo que sostiene la economía de la casa ante la ausencia de un hombre-marido-padre. Podría decirse que estas formas de la violencia se producen y se reproducen en la conformación familiar y son las que se heredan para los haceres futuros de la crianza y la ostentación de la autoridad (mandatos de género, Puleo, 2005; Lagarde, 1996, 2001, 2005). Ya no sólo el hombre-marido-padre se hace poseedor del cuerpo de su esposa, sino de los cuerpos de sus hijas, hermanas y madres. La violencia marca esta diferencia de género en una relación jerarquizada del hombre superior por el empleo de la fuerza y

²⁰¹ Las proposiciones: ‘¿cómo que no me va a importar? ¿No son mis hijas?’ en discurso directo, por un lado, responsabilizan al enunciador del contenido de su enunciado y, por otro, la modalidad intersubjetiva epistémica que se expresa en forma interrogativa ‘¿No son mis hijas?’ indica el grado de certeza del vínculo de parentesco y de la justificación al involucrarse en la situación que se presenta en el momento. La implicatura que puede establecerse es que hace parte de los deberes de la madre involucrarse en las vidas de sus hijos e hijas.

la mujer inferior en su condición de debilidad física, vulnerabilidad y precariedad. Las acciones de protección viril supuestamente adecuadas se mezclan con las mismas formas de la violencia, las vidas de las mujeres dependen de otra persona que ofrece, en razón de un vínculo de parentesco –y afectivo-, una alternativa violenta e inadecuada (Butler, 2006 [2004]).

El texto del cuidado y la crianza se puede estructurar de la siguiente manera:

TEXTO CULTURAL DEL CUIDADO Y LA CRIANZA ²⁰² (Punto de vista femenino)		
Agentes	Hombre-marido-padre	Mujer-esposa-madre
Mutualidad del ser	Relaciones de obligación con la progenie: dar, comprar	Relaciones de obligación con la progenie: parir, alimentar, cuidar, criar, enseñar, castigar
Sentidos en discursos y haceres	Adscripción Trascendencia	Adscripción Trascendencia
Valoración	Responsable: paternidad	Prestigio: dedicación exclusiva a la maternidad
	Irresponsable	Mayor esfuerzo
Expectativa		Ser mujer-esposa-madre en de una familia conyugal con hombre-marido-padre responsable o de jefatura masculina

En síntesis, desde el punto de vista femenino, las obligaciones de los hombres comprometen entonces en primer lugar las de orden económico, sin embargo las sexuales, reproductivas y de cuidado, afecto –y crianza- no se estipulan como tal, de existir son añadiduras y haceres reconocidos y valorados, pero no como obligación, sino como haceres de solidaridad y reciprocidad. Las obligaciones de las mujeres son en primer lugar sexuales y reproductivas, en el mismo rango están las de cuidado y nutricionales, y en segundo lugar lo concerniente al afecto y a la crianza; las obligaciones económicas que asume la mujer no son reconocidas como tal, sino como haceres de solidaridad y reciprocidad. Lo anterior queda resumido de la siguiente manera:

²⁰² Esta representación reúne el análisis de las experiencias de las tres generaciones de mujeres entrevistadas.

Tabla 7. Expectativas de la relaciones entre los miembros de la familia conyugal ²⁰³		
Punto de vista femenino		
RELACIONES	Hombre-marido-padre	Mujer-esposa-madre
De obligación	Económicos y nutricionales ²⁰⁴	Sexuales -y reproductivos-, nutricionales y de cuidado
De reciprocidad	Afectivos (con excepciones)	Afectivos y de crianza
De solidaridad	Sexuales, reproductivos, nutricionales, de cuidado y crianza	Económicos y nutricionales

Con base en el análisis de los textos culturales del parentesco en La Granjita, se pueden ir encontrando los mandatos de género (Puleo, 2005; Lagarde, 1996, 2001, 2005) dentro de marcos normativos wayuu y arijuña conducidos y extendidos a través de haceres y discursos que se articulan a expectativas específicas. En cada uno de los textos culturales analizados, se pueden poner en evidencia diferentes mandatos de género.

En el texto cultural del sostenimiento económico y la nutrición, las mujeres wayuu de La Granjita afirman a los hombres-maridos-padres como proveedores, mientras que ellas se afirman como receptoras, complementadoras²⁰⁵, ayudantes, alimentadoras o nutridoras.

En el texto cultural de la reproducción y la sexualidad, las mujeres expresan que las sexualidades masculinas se evidencian por medio de ejercicios centrados en la demostración pública y permanente de su virilidad y heterosexualidad, y en cuanto a las expresiones sobre las sexualidades femeninas se puede dar cuenta de un juego

²⁰³ Esta tabla reúne, de manera general, los análisis de las expresiones de la experiencia de las tres generaciones efectuados en los tres textos del parentesco previamente presentados en este mismo capítulo.

²⁰⁴ Los haceres nutricionales se toman desde dos actividades: la de la búsqueda, compra y entrega del alimento crudo (las compras) o cocido y la de la cocción de los alimentos. En este caso, para el hombre se hace referencia a la primera actividad como hacer de obligación y en los haceres de la solidaridad a la preparación del alimento. En lo que atañe a la mujer, los haceres de la obligación nutricionales hacen referencia a la cocción de los alimentos y de solidaridad la compra o búsqueda del mismo.

²⁰⁵ En Latinoamérica se encuentran estudios variados sobre esta situación de la valoración y desvalorización del trabajo femenino. Considero pertinente citar el trabajo de Patricia Torres (2017) sobre las condiciones de vida de las trabajadoras migrantes en Baja California Sur, en el cual se manifiesta que las mujeres son reflexivas acerca de su capacidad de trabajo (doméstico y asalariado) aun cuando no reciben suficiente reconocimiento de parte del grupo social –patriarcal-. Pese a que el trabajo de las mujeres es necesario, los hombres no lo reconocen porque se sienten amenazados en sus roles masculinos como principales proveedores del hogar. El caso de La Granjita dista un poco de esta situación que analiza Torres (2017), por cuanto aquí las mujeres-esposas no expresan de manera explícita la valoración de su propia actividad doméstica como importante, ni tampoco sus inserciones en el ámbito laboral informal como fuente de ingresos superior o igualitaria a la de los hombres-maridos.

constante entre los haceres descubiertos y encubiertos como parte de la tensión entre lo privado y lo público. Simbólicamente, la mujer viudita y la mujer dejada son transgresoras de los mandatos referentes al mantenimiento privado de las sexualidades femeninas.

La procreación, como mandato femenino, no es cuestionada. Es asumida pero en virtud de las condiciones de precariedad económica en las que viven las conformaciones familiares en La Granjita, la trayectoria de vida de cada uno de los miembros de la pareja conyugal y la vivencia de la relación conyugal. Las mujeres asumen el mandato desde la agencia, y aunque pudiera parecer una agencia constricta, resulta ser un ejercicio reflexivo y volitivo que apunta a la ejecución de estrategias para la interacción social y por esta vía para la protección de sí mismas y de su progenie.

En el texto cultural del cuidado y la crianza, los mandatos de género expresados por las mujeres permiten rastrear que tanto hombres como mujeres consideran la descendencia como parte de un ejercicio de mutualidad del ser centrado en la trascendencia de la persona que engendra. En estos casos no hay evidencia explícita a la expectativa de una permanencia del colectivo (clanil) o del grupo de parentesco, sino un deseo individual de hacerse padre y hacerse madre (de trascender a través de la herencia de la adscripción a clanes y apellidos). En este mismo texto, el mandato femenino del cuidado de la descendencia y el cariño hacia la misma (y hacia los miembros de las conformaciones familiares a las que las mujeres pertenecen) no son puestos en duda y se asumen sin la necesidad del vínculo materno biológico necesariamente. Esto sucede porque las redes de apoyo entre mujeres emparentadas se han fortalecido a causa de la ausencia temporal de los hombres-maridos-padres o de sus renuncias a las responsabilidades paternas.

Así, queda establecida la existencia de un texto cultural del parentesco que se estructura a su vez a partir de tres textos: el de sostenimiento económico y nutrición, el de sexualidad y procreación y el de cuidado y crianza. Cada uno de estos textos es asumido como parte de las relaciones de parentesco que se manifiestan a través de la mutualidad del ser expresa a manera de obligación, intercambio y solidaridad.

La experiencia del parentesco es un ejercicio derivado de la reflexividad, la volición y la intersubjetividad, este hecho permite entender que las conformaciones familiares son los espacios de la convivencia y de la co-participación en la vida de los otros a quienes se considera parientes. Si bien las genealogías de los estudios antropológicos han

representado aportes significativos para la construcción de la disciplina, también lo es entender la etnografía como argumento de las relaciones de parentesco y de vivencia del mismo, como he pretendido con este ejercicio investigativo, y en consecuencia, pensar el parentesco desde otra trinchera que promueva otros puntos de vista. Sobre el mismo problema, Sahlins (2013: 28-29) afirma:

“As the distinctive quality of kinship, mutuality of existence helps account for how procreation and performance may be alternate forms of it. The constructed modes of kinship are like those predicated on birth precisely as they involve the transmission of life-capacities among persons. If love and nurture, giving food or partaking in it together, working together, living from the same land, mutual aid, sharing the fortunes of migration and residence, as well as adoption and marriage, are so many grounds of kinship, they all know with procreation the meaning of participating in one another’s life. I take the risk: all means of constituting kinship are in essence the same” (como cualidad distintiva del parentesco, la mutualidad de la existencia ayuda a explicar cómo la procreación y el performance pueden ser formas alternativas. Los modos de construir el parentesco son aquellos que se declaran en el nacimiento, ya que suponen la transmisión de las capacidades-de-vida entre las personas. Si el amor y la nutrición, dar comida o participar juntos, trabajar juntos, vivir de la misma tierra, la ayuda mutua, compartir las fortunas de la migración y la residencia, así como la adopción y el matrimonio, son todos motivos del parentesco, todos saben, con la procreación, el sentido de participar en la vida de los otros. Asumo el riesgo: todos los medios de constituir el parentesco son en esencia el mismo [traducción propia]).

La articulación de los textos culturales del parentesco se manifiestan de manera explícita en las conformaciones familiares que adquieren unas características particulares en este contexto socio-histórico. El análisis del discurso en este apartado ha sido una herramienta metodológica importante para entender los sentidos que articulan la experiencia del parentesco; tanto la selección léxica como la modalización han permitido la interpretación de la experiencia de estas mujeres entrevistadas con base en criterios de subjetividad e intersubjetividad principalmente.

A partir de las expresiones de las experiencias sobre el parentesco, el análisis del siguiente capítulo prosigue hacia la identificación y análisis de dichas conformaciones que parten de dos elementos importantes: por un lado, la centralidad de la figura femenina como madre -como expresión de relaciones jerárquicas de género-, especialmente, ante la ausencia o la presencia desobligante o irresponsable del hombre-marido-padre (como acaba de quedar planteado en este capítulo) y, por otro, la disposición del espacio físico no como escenario de la vivencia de las relaciones sociales, sino como constituyente y constituido por las dinámicas familiares que aquí se gestan.

Capítulo 5

LAS CONFORMACIONES FAMILIARES

LA FAMILIA Y LA MATRIFOCALIDAD

La matrifocalidad

La matrifocalidad en el espacio

La vivienda

El vecindario

LAS JERARQUÍAS

De género

Inter-étnicas

Lo público y lo doméstico

LAS CONFORMACIONES FAMILIARES

De acuerdo con los textos culturales analizados, queda por establecer entonces cuáles son las características de las conformaciones familiares que emergen a partir de estas dinámicas de las experiencias del parentesco. En este último apartado propongo articular el análisis de los textos culturales presentado con la matrifocalidad y la expectativa.

En primer lugar, propongo analizar la experiencia del parentesco con base en la noción de matrifocalidad por cuanto la evidencia empírica analizada expone una prelación de conformación familiar cuya jefatura recae en la figura de la mujer (madre o abuela); asimismo, a partir de esta misma noción de matrifocalidad procedo al análisis multimodal del espacio en aras de establecer el argumento que orienta no sólo la dimensión histórica de este tipo de relaciones de parentesco, sino su conexión con el espacio. En segundo lugar, propongo conectar el análisis previo de los textos culturales, a partir de la expectativa que se engrana a los procesos de la expresión de la jerarquía de género, étnica y de los espacios doméstico y público; ello con miras a comprender los sentidos de ser mujer en estas condiciones sociales e históricas particulares.

LA FAMILIA Y LA MATRIFOCALIDAD

- *La matrifocalidad*

La conformación de la familia nuclear se podría considerar como la unión primaria del parentesco para el caso de las relaciones de parentesco en La Granjita, pero no es la única ni tampoco la frecuente, de ella derivan otro tipo de conformaciones que son desdoblamientos de sí misma, puesto que las familias son estados transitorios que están en continua transformación y cambio. Una de las transformaciones más importantes de esta unidad es: 1) la disolución por la ausencia de alguno de los miembros de la pareja conyugal, específicamente del hombre-marido-padre, ello por causa del abandono de éste (cuando él “se deja” de ella), por ruptura únicamente por parte de la mujer-esposa (por ejemplo cuando por violencias físicas, ella “se deja” de él) o por la muerte de alguno²⁰⁶, y 2) la conformación que emerge de la no co-residencia de la pareja conyugal, pero cuya sanción colectiva reconoce la alianza matrimonial, así como la misma pareja. De allí que en las conformaciones familiares conyugales de jefatura masculina, femenina o compartida, con la ausencia del hombre se generen familias de jefatura femenina o matrifocales, cuyo enclave, la mujer-madre adquiere connotaciones específicas de viuda, viudita, dejada o en caso de no haber habido esta relación conyugal que permanezca en su rol familiar con vínculo a la familia de procedencia como madre-hija. Los sentidos, los valores y las expectativas derivan de esta relación con los hombres. Las presencias y ausencias de estos representan quizá la mayor influencia para que tengan lugar las transformaciones y las continuidades de una familia conyugal wayuu en relación con la forma de conformar familia arijuna (como quedó expresado por ejemplo con las prácticas de la onomástica).

En este caso de disolución, desde los estudios de parentesco sobre la familia wayuu e inter-étnica, la familia nuclear devendría entonces en una familia matrifocal, sólo porque el responsable del sostenimiento económico y detentor de autoridad es el hombre ausente, pues así la mujer asume automáticamente estas responsabilidades y derechos, como lo argumenta Watson (1970). Sin embargo, este tipo de aproximaciones no

²⁰⁶ En la Granjita no hay casos de viudez masculina o de jefatura masculina por la ausencia de la esposa.

considera casos como los de la mujer en tanto figura responsable y de autoridad en la familia conyugal, previa la ruptura; tampoco considera el hecho de que a lo largo de las trayectorias de vida de las mujeres pueda haber más de una ruptura.

Caso parecido es el de la categoría “jefe de familia”, pues también connota una supremacía masculina en cuanto al sostenimiento económico de la familia y como figura de autoridad. Como sostiene Sylvia Chant (2007 [2003]) para el caso de los estudios de género y familia en Latinoamérica:

“el concepto de ‘jefe de familia’ también ha estado sujeto a discusión. Al reflejar la dispersión geográfica de las ideas eurocéntricas de ‘familia’ y ‘hogar’, desde el periodo colonial en adelante, la noción de que los hogares tienen un integrante que es el principal responsable de los demás y quien ocupa la posición de autoridad en el ápice de la unidad doméstica –lo cual se traduce en el problema de quién ha sido definido como jefe, ya sea por los propios miembros de la familia o sobre la base de categorías impuestas, como el proveedor de alimentos o el que tiene el poder de toma de decisiones- ha sido denunciada por las autoras feministas como una construcción del pensamiento y la práctica patriarcales” (Chant, 2007 [2003]: 289-290).

En esta investigación no se toma en consideración la matrifocalidad tal como la expuso Watson (1970) para el grupo indígena wayuu, ni tampoco la categoría de jefe de familia, ello por cuanto ambas categorías presentan el sesgo de enclave y superioridad masculina que no encaja con la evidencia empírica analizada a lo largo del ejercicio investigativo, razón por la que opto por establecer la matrifocalidad desde la convivencia (mutualidad del ser), independientemente de la co-residencia de la pareja conyugal.

Raymond Smith (1988 [1956]) asocia la matrifocalidad a la pérdida de poder del hombre frente a la mujer, pero derivada de un cambio de las relaciones de poder entre los miembros de la familia u hogar –*household*- a través del tiempo. En este caso el hombre-esposo adquiere una posición marginal (muchas veces anversa) a lo que le corresponde a la mujer como la líder *de facto* de la misma. Esto quiere decir que aunque exista una familia conyugal, el enclave económico de autoridad recae sobre la mujer-esposa-madre. Afirma este autor: “matrifocal system of domestic relations and household grouping [...] can be regarded as the obverse of the marginal nature of the husband-father role and the role of men in the economic system” (Smith, 1998 [1956]: 221) (el sistema matrifocal de las relaciones domésticas y de las agrupaciones familiares [...] puede considerarse como anverso a la naturaleza marginal del rol del marido-padre y al rol de los hombres en el sistema económico [traducción propia]).

Aunque Smith no plantea una definición de la matrifocalidad como tal, se puede establecer que la figura masculina y el rol de la misma en la conformación familiar son determinantes en la constitución de la matrifocalidad, pues se trata de la organización de una familia nuclear a partir de una pareja conyugal, cuyos roles sexuales y performances promueven una distinción jerárquica. Como ya se ha mencionado durante esta investigación, el papel de los hombres no es “accesorio” o “tangencial” en los textos culturales del parentesco, pues con sus presencias y ausencias, así como con el cumplimiento de las relaciones de obligación, intercambio y solidaridad, las mujeres van definiendo permanentemente los modos de sobrevivir a las contingencias de la vida cotidiana y perfilando las expectativas propias y las de sus hijos e hijas.

La perspectiva de Smith (1956) resulta más conveniente a la presente investigación por cuanto asume la jefatura femenina no por dilución de la familia nuclear, sino por la dinámica social e histórica de las relaciones entre los miembros de la familia, pues no sólo se trata de conformaciones familiares centradas en la mujer²⁰⁷, sino en la mujer-madre o mujer-abuela, como es el caso de La Granjita²⁰⁸, que ante la ausencia o presencia de sus maridos asumen la responsabilidad económica y detentan la autoridad en la conformación familiar²⁰⁹.

²⁰⁷ Tal como lo presenta Sylvia Yanagisako (1977), dado que hablar de matrifocalidad implica hacer el énfasis en la mujer-madre, que resulta diferente de la familia “centrada” en la mujer; en esta última alternativa la mujer no necesariamente ostenta la supremacía del rol de madre para constituirse como enclave de un grupo de parentesco.

²⁰⁸ Referencias a la matrifocalidad en Latinoamérica y el Caribe se pueden consultar en las obras de Nancie González (1970, 1988) sobre los garífuna de Guatemala (grupo, de hecho, también de filiación arawak), de Parry Scott (1995) para el caso brasileño y de Laura Herlihy (2008) para el caso de los miskitos en Honduras; sin dejar de lado, claro está, la obra de Raymond Smith (1956) pionero en el análisis de la matrifocalidad en su célebre obra sobre la Guyana británica. En Colombia, la problematización sobre la matrifocalidad se ha centrado especialmente en los análisis de la familia afrocolombiana de las dos regiones costeras, atlántica y pacífica, no obstante esta última ha merecido más atención (Odile Hoffmann, 2007; Virginia Gutiérrez de Pineda, 1968; Nina de Friedemann, 1974; Norman Whitten, 1992, entre otros). En estos casos, la movilidad residencial, la poligamia, la adscripción bilineal y la matrifocalidad constituyen dimensiones realizadas de las relaciones de parentesco con objetivos específicos como el acceso a los territorios (generalmente mineros) y la “adaptación” a condiciones de vida precarias sin muchas alternativas de acceso a la oferta laboral de la región.

²⁰⁹ La ausencia masculina en este caso de La Granjita se presenta por la oferta laboral en lugares lejanos al lugar de residencia de la familia y por el mantenimiento de otras relaciones conyugales simultáneas, como ya se mencionó en anteriores apartados. Los trabajos de Watson (1970) y de Watson-Franke (1979, 1987), así como el de Jemieson (2007) dan cuenta de estas moviidades masculinas en la península de La Guajira. En otros estudios sobre casos de ausencia masculina, relativamente prolongada, en Latinoamérica se ha analizado el caso de la migración temporal como factor determinante en las conformaciones y dinámicas familiares centradas en la mujer indígena. Considero relevante destacar la investigación de Hiroko Asakura (2013) sobre la maternidad y la sexualidad de las mujeres de la comunidad mixteca en casos de permanencia en sus comunidades en México (cuando sus maridos migran) y en los casos en que ellas migran a Estados Unidos y se incorporan a la industria y a los modos de vida familiar una vez instaladas allí.

Desde mi punto de vista, esta centralidad de la mujer-madre en la conformación familiar (de conformación y de procedencia) es la que decanta el sentido de la organización de los grupos de parentesco en unidades familiares y residenciales, sin apelación de congruencia con una caracterización matrilineal del grupo aquí estudiado, ello por cuanto no es una relación excluyente, pero tampoco co-dependiente. Hablar de la emergencia de los procesos de bilateralidad en las relaciones de parentesco de esta población conduce el argumento a favor de esta supuesta incongruencia: una organización bilateral matrifocal²¹⁰, que no es tal.

La vivencia del parentesco, analizada en los dos capítulos anteriores, demuestra que existen dos figuras preponderantes en la conformación de la familia: el hombre-marido y la mujer-esposa y que de la articulación entre sentidos, valores y expectativas, las dinámicas entre estas dos figuras arrojan no sólo una organización familiar cambiante, sino sobre todo jerárquica. Se puede, por lo tanto, atender lo que afirma Parry Scott (1988) al respecto:

“Matrifocality arises from the way in which kinship and family life is practiced, and that practice is rooted in the cultural meaning of social life developed over several hundred years. It can and will change, not as a response to increases in the level of living, but only if, and when, there is a change in the structure of the social hierarchy and a change in the definition and meaning of sex roles. Matrifocality in domestic relations arises at the conjuncture of social hierarchy and marked sex role differentiation” (Scott, 1988: 180) (La matrifocalidad surge de la forma como se practican el parentesco y la vida familiar, y esa práctica se fundamenta en el sentido cultural de la vida social desarrollada durante cientos de años. Puede cambiar y cambiará, pero no como respuesta a los incrementos del nivel de vida, sino sólo cuando haya un cambio en la estructura de la jerarquía social y un cambio en la definición y el sentido de los roles sexuales. La matrifocalidad, en las relaciones domésticas, surge de la coyuntura de la jerarquía social y de la diferenciación marcada del rol sexual [traducción propia]).

Puesto que al hablar de familia, por lo tanto, se deben atender criterios que son dinámicos y particulares de acuerdo con las condiciones socio-históricas de los procesos. Una familia no se define únicamente por la presencia o ausencia de sus miembros, sino por las relaciones que emergen allí, por las interacciones que se gestan entre las personas que comparten recursos, actividades, sentires, pero que también chocan, se confrontan, se dividen y se separan, esto es por sus vínculos y la participación mutua; es decir la

²¹⁰ Resulta pertinente, por lo tanto, establecer que “la matrifocalidad no implica ni matrilinealidad ni matrilocalidad, sino que describe un tipo de organización familiar fundada en un polo femenino (madre, abuela) al que se remiten las demás relaciones de parentesco” (Hoffmann, 2007: 70).

mutualidad del ser (Sahlins, 2013). Adicionalmente, la familia se puede delimitar por las prácticas de sostenimiento económico y compartimentación de recursos y actividades (textos culturales analizados), esto quiere decir que la independencia e interdependencia económica y de otras actividades constituyen criterios sustantivos de esta conformación. La condición que ha prevalecido en los estudios de familia sobre la co-residencia no es elemento determinante en este tipo de conformaciones en La Granjita, puesto que en primer lugar hay casos en los que la pareja conyugal no co-reside o no ha co-residido nunca, pero los miembros de la familia conyugal se asumen como unidad, o porque aun cuando una mujer co-reside únicamente con sus hijos –sin marido- en una vivienda, depende de su familia de procedencia o de otra para su sostenimiento económico y/o para poder desarrollar la crianza de sus hijos. De allí que la matrifocalidad (Smith, 1956) con la presencia o ausencia del hombre-esposo-padre sea la organización familiar predominante en La Granjita.

Ahora bien, un aparente problema que surge al respecto sería: ¿cuál es la delimitación entre la familia conyugal o de conformación y la familia extensa o de procedencia?, y digo aparente porque de acuerdo con la estructura de la experiencia (sentidos, valores y expectativas) muchas veces los límites de una y otra no son fijos o más bien son difusos. Las mujeres que centralizan los recursos y la autoridad (poder) como madres y abuelas mantienen también sus jerarquías y ello no quiere decir que las tensiones se disipen o que se mantenga un clima de mutuo acuerdo, ya que la confrontación así como la cooperación mutua están a la orden del día. Estos dos tipos de familia se imbrican y las relaciones de parentesco dependen no sólo del rol sexual, sino del tipo de contingencias que deben superar en aras de la sobrevivencia y de la permanencia de los miembros del grupo familiar.

Definir y caracterizar la matrifocalidad no es un asunto sencillo, pues los elementos y las circunstancias, así como las posturas teóricas y metodológicas (por ejemplo la prevalencia de las dinámicas económicas y de poder para algunos autores o de las dinámicas afectivas, para otros²¹¹), presentan divergencias importantes. Por esta razón,

²¹¹ Nancie Solien (1965) sostiene al respecto: “in some cases the term ‘matrifocal’ seems to mean only that the women have a great deal to say about how many money is spent, while in others the woman is the primary source of income. Some workers stress on emotional or psychological factors which place the mother at the center of the household regardless of the presence or absense of a father” (Solien, 1965: 1543) (en algunos casos, el término ‘matrifocal’

y de acuerdo con el análisis previo de los discursos y haceres de los datos ya presentados, propongo tentativamente los siguientes criterios para la caracterización de este tipo de conformaciones familiares en La Granjita como matrifocales:

Una FAMILIA MATRIFOCAL refiere una conformación familiar cuyo lazos de filiación y consanguinidad constituyen los vínculos más fuertes de la relación de parentesco²¹², sin excluir la relación de afinidad que estaría en un orden secundario de valoración (dadas las características particulares de la presencia o ausencia de hombres-maridos-padres); por ello la figura central es la mujer-madre (o mujer-abuela) que detenta la autoridad en dicha conformación con base en su desempeño en los procesos de consecución, congregación y distribución de los recursos de subsistencia, esto independientemente de que ella establezca y mantenga una unión conyugal, bien sea con o sin co-residencia con su marido y de que haga parte de una familia nuclear. Por último, este tipo de conformación familiar establece relaciones de mutualidad del ser que implican no sólo pautas de co-participación (relaciones de obligación, intercambio y solidaridad) y convivencia entre quienes se consideran parientes, sino también pautas de co-residencia, en caso de haberla.

En consecuencia, a partir de esta caracterización propongo analizar dos puntos que merecen atención puntual: la relación de parentesco basada en la filiación y la consanguinidad y la dinámica de relación entre la pareja conyugal y la jefatura de la familia²¹³.

pareciera significar únicamente que la mujer tiene gran influencia para decir cuánto dinero se gasta; mientras que en otros, la mujer es la fuente principal de ingresos. Algunos autores hacen hincapié en los factores emocionales y psicológicos que sitúan a la madre en el centro de la conformación familiar, independientemente de la presencia o ausencia de un padre [traducción propia]).

²¹² Para Solien (1965) y para Laura Herlihy (2008), el vínculo más significativo es la consanguinidad, como sinónimo del parentesco biológico, yo prefiero especificar más el tipo de vínculo a partir de la relación entre progenitores y progenie (filiación), así como de personas nacidas de unos mismos padres (consanguinidad) o personas integradas a la familia en razón de un parentesco social. Ello por cuanto pudiera dar lugar a ambigüedades y hasta contradicciones con lo que ya se ha venido explicitando sobre el parentesco biológico y social.

²¹³ En el siguiente apartado se expondrán en detalle las formas de la co-residencia de las conformaciones familiares matrifocales.

a) *La relación de parentesco basada en la filiación y la consanguinidad*

A partir de las dinámicas de la mutualidad del ser en cuanto a las relaciones de obligación, intercambio y solidaridad entre quienes se consideran parientes entre sí y a las consideraciones sobre los sentidos que dan cohesión a la estructura de las experiencias de las mujeres wayuu de La Granjita, se puede establecer que LA FAMILIA queda definida como el grupo de personas con vínculos de parentesco en primer lugar de sangre (biológico), en segundo lugar de clan y apellido (orientación bilateral) y por último los allegados o acogidos como parientes por algún vínculo de palabra o hecho (social).

El vínculo de sangre se hace evidente en la relación de una persona con otra por proceder de una misma madre. Ser ‘hijos/as de’ o ‘hermanos/as de’ constituye el primer vínculo para la consideración de alguien como pariente. DoñaE manifiesta al respecto de las terminologías de parentesco en wayuunaiki:

“DM: ¿y [cómo les dicen a los] primos?

DoñaE: *tawara*

DM: ¿también se dice *tawara* [hermano mayor]?

DoñaE: es igual si uno va a decir “él es hijo de mi tía” y ahí la persona va a diferenciar, los hermanos por donde tú naciste o los hijos de tu tía.

DM: claro, con razón así todos se saludan ‘¡hola primo!, ¡hola prima!’

DoñaE: ajá

DM: y no importa si son por el lado del papá o de la mamá, ¿a todos se les dice igual?

DoñaE: igual”

En un segundo orden se encuentran los parientes de clan o apellido –*tapüshi*²¹⁴, bien sea por parte de madre o padre, no existe una distinción entre los parientes paternos o maternos, todos son parientes de igual modo, sin prelación por alguna línea de parentesco en particular. Este último hecho difiere de los estudios antropológicos sobre el parentesco wayuu ya mencionados en capítulos anteriores (Watson, 1970; Goulet, 1978; Perrin, 1980 [1976]; Rivera 1986, 1990; Guerra, 1990; Gutiérrez de Pineda, 1950).

Al respecto DoñaE expresa:

“DM: ¿cómo le digo a lo que es familia o lo que ustedes llaman parientes en español?

DoñaE: *ta’püshi*

DM: *ta’pushi*... ¿Y por el lado de papá?

DoñaE: Igual, todos son familia de mamá y papá. Si usted los conoce les dice *taarewariyü*. Si los conoce, pero nunca los ha tratado *terrajüne*

DM: ¿como gente lejana? DoñaE: sí, usted los conoce, pero no los trata”

²¹⁴ Morfológicamente: *t-* marca de posesivo inalienable para la primera persona del singular y *apüshi* significa familia.

De acuerdo con esta información existe una distinción importante en las relaciones establecidas con las líneas paterna y materna, la división entre los parientes con trato y sin trato, los primeros son los reconocidos entre sí y con quienes establecen obligaciones, reciprocidades y solidaridades, mientras que los parientes sin trato son aquellos reconocidos como tal pero con quienes no se establecen relaciones de ningún orden.

En cuanto al parentesco social, éste se adquiere por reconocimiento colectivo entre las personas, bien porque existe un acontecimiento ritual, como la alianza o los bautizos, o bien porque los vínculos se generan de hecho como la unión libre o de hecho (convivencia de una pareja según la ley arijuna) o acogida de niños que no son hijos propios (convivencia y crianza)²¹⁵.

Los roles familiares de los individuos permiten diferenciar además dos tipos de conformación familiar, la familia de procedencia, a las que las personas se refieren en calidad de hijos, sobrinos y nietos, y por otro lado, la familia de conformación en calidad de pareja conyugal (familia nuclear o conyugal –Durkheim, 1892 y Lévi-Strauss, 1967-, a la que se refieren entonces desde su rol como madres-esposas y/o como padres-maridos).

DoñaD, en el siguiente fragmento de entrevista refiere al hecho de que existe una ruptura en la vida de la persona cuando se casa; hay transición y cambio de la casa de la madre (familia de procedencia) a la casa de la esposa (familia que se conforma) y expresa que ambas mujeres (la madre y la esposa) merecen el mismo trato:

“DoñaD: las hijas son de allá, pero ellos creían que ya iban a hacer igualito que han hecho muchos por aquí, primero se casó Js con la tía de ellos, porque es hermana del papá de ellos, yo le dije a él, párale su casa, dele todo, ¿no la compraste? Una ayuda única que dios le dio pa’ tenerla como una porcelana, como si fuera esa madre que tú tuviste y ya la aborreciste, porque desde que uno se va de su casa ya uno tiene que saber que uno ya no hace parte de la casa de mi mamá, sino de la que ya formamos, así que es una fortaleza que usted tiene.”

²¹⁵ Algunas veces, a falta de marido, a las mujeres con hijos muy pequeños o embarazados les entregan bajo tutela primos, sobrinos o hermanos menores (generalmente niños o pre-adolescentes), quienes ayudan a la mujer en ciertas labores masculinas (cargar agua, cortar leña, etc.) o para brindar compañía. Una vez crecen, permanecen las formas apelativas de tía –de hermano a hermana- o mami –de sobrino o primo a tía o prima- para referirse a su pariente mujer que lo ha criado. También sucede que cuando hay uniones conyugales con personas que tienen hijos de relaciones conyugales anteriores, estos hijos son acogidos por la nueva familia y ayudados a criar, una vez la pareja se separa y la madre o padre cambia de residencia, estos niños acogidos pueden permanecer definitivamente allí, acogidos por esta familia sin compartir vínculos de sangre o clan/apellido. De hecho, entre los estudios de sociedades del caribe (garífunas y miskitos) se encuentra que este hecho de la adopción o de la crianza en calidad de entenados/as constituye uno de los elementos característicos de la matrifocalidad (González, 1970; Herlihy, 2008).

Es necesario puntualizar que la conformación familiar nuclear del tipo padre-madre-hijos/as existe en La Granjita y es la forma primaria de adquirir los roles de madre-esposa y padre-marido, aunados a los que ya se tienen de hija e hijo de la familia de procedencia. Ahora bien, esta familia nuclear se establece por lazos de parentesco (afinidad, filiación y consanguinidad, no todos al tiempo, Lévi-Strauss, 1967), los miembros de la conformación se reconocen como parte de la misma -esto es, en términos de Malinowsky (1913), reconocen los límites del grupo y su membresía a éste-, aunque no es necesaria la co-residencia para dicho reconocimiento, puesto que los límites del parentesco desbordan la convivencia bajo un mismo techo.

Los hombres-maridos en La Granjita corresponden a una población no constante o permanente, cuya movilidad se justifica por la ubicación laboral y temporal fuera o lejos del municipio o por la pertenencia de estos a otras conformaciones familiares también en calidad de hombres-esposos-padres. Como quedó establecido en el análisis de los discursos y haceres, no son casos de poliginia, sino formas descubiertas o públicas de la negación de la exclusividad sexual masculina.

Aparte de ello, las personas reconocen vínculos de participación en la vida de los otros que conforman esa familia y de esos otros en la vida de ellas (afectos, memorias, vida en común en general), para este último elemento tanto la co-residencia como la convivencia, así como su duración, frecuencia e intensidad son hechos que dotan a la unidad social familia de un vínculo superior al vínculo biológico o social: puesto que es la misma mutualidad del ser en potencia y potencializada (Sahlins, 2013), eje de la experiencia del parentesco.

Por ejemplo, DoñaD afirma lo siguiente sobre la obligación del reconocimiento de sus parientes:

“DoñaD: uno tiene que hacer valer sus hombres, cuando yo me caso con una persona particular le tengo que decir: “mis hombres son mi familia, donde tú te lo tropieces en una fiesta y si estás bebiendo tienes que brindarle o si tú no estás bebiendo y él está bebiendo, tienes que ofrecerle”. Ése es el valor y el respeto que vuelvo y le digo, ahí es donde está el error ¿por qué? Porque así él va a decir: “yo me lo encontré y él es el primo de mi mujer” y ahí va el valor, el respeto, porque hay personas que no respetan y hay personas que quieren menospreciarlo a uno.”

Este fragmento, ilustra la vivencia del parentesco desde diferentes ángulos, en primer lugar se establece la distinción entre la familia y las personas que no son familia, esto es,

la gente 'particular', y luego refiere al vínculo que se establece con la alianza y algunas de las obligaciones adquiridas por este vínculo de parentesco social entre el marido y la familia de la mujer: 'tienes que brindarle', 'tienes que ofrecerle' (la modalidad intersubjetiva deóntica con la forma 'tener que' marca este significado).

En segundo lugar DoñaD hace alusión a uno de los contextos en los que los hombres viven las relaciones de parentesco que es la ingesta de alcohol en la fiesta o la parranda, por ello acciones como 'ofrecer' o 'brindar' y recibir son parte de un código de comportamientos entre la comunidad de hombres que deben conocer y aplicar en la vida cotidiana, saber a quién se le ofrece o no y en qué circunstancias acarrea sentidos y valores sobre esta vivencia de las relaciones de parentesco, puesto que se le ofrece a la familia, no a los 'particulares'. Los vínculos entre parientes se van construyendo y reconstruyendo permanentemente en estos haceres masculinos de la vida cotidiana.

En tercer lugar, los sentidos se establecen a partir del respeto y el valor de las personas que ya no son 'particulares' y son los hombres que antes eran sólo familia de la mujer y ahora de la del hombre: 'mis hombres son mi familia', es obligación por tanto de la mujer extender este código de comportamiento a su marido (modalidad intersubjetiva deóntica: 'uno tiene que hacer valer sus hombres', 'tienes que'). El sentido de la práctica de dar a conocer a los familiares no sólo apunta a un reconocimiento de parientes, sino de conocimiento de cómo comportarse de acuerdo con su valor. Existen obligaciones y reciprocidades, parte de esta mutualidad del ser.

Las redes de interacción (sobre todo de intercambio y de solidaridad) son un fuerte elemento de la relación filial y consanguínea, puesto que al encontrarse la mujer en situación de responsable de un grupo familiar (jefatura) requiere estrechar vínculos de apoyo para cumplir simultáneamente las faenas económicas y de cuidado y crianza de los hijos. Como se analizó en el apartado de las mujeres dejadas, viudas y viuditas, así como de las mujeres-madres-hijas, sin importar la generación a la que pertenecen estos dos grupos entran en dinámicas de intercambio mutuo no sólo con las figuras femeninas de la familia de procedencia, sino también con las masculinas. Por ello, pese a compartir la adscripción a clanes y a apellidos específicos, la reciprocidad y la solidaridad se dirigen en primer lugar hacia los parientes por vínculo biológico cercano (familia de conformación y de procedencia) y posteriormente con los otros parientes bilaterales.

En cada familia de conformación hay una mujer-madre central o enclave, así mismo en la de procedencia, la distinción se resuelve en la jerarquía de unas sobre otras en virtud de la generación a la que pertenecen, más que por la naturaleza del ingreso económico o los modos de acceso a éste. La congregación y la repartición de los recursos son haceres que delinearán esta jerarquía.

Las voces de las mujeres-madres expresan:

DoñaA: arriba esa tierra [en la sierra], yo tengo tierra allá, pero a mí no me gusta pa'llá

DM: ¿por qué?

DoñaA: eso es monte, ella [su hija] dice que me vaya pa'llá

DM: ¿y no?

DoñaA: no me gusta, aquí Marcela, puede no tener un plato, ¿verdad?, pero más tarde tengo pa' cocinar, pero allá, ¿de qué va a vivir uno allá?

DM: ¿ni agua?

DoñaA: ni agua hay allá, yo tengo que ver, yo le dije no, yo no voy a ir a morirme de hambre allá [...] Por ese lado estamos acá, yo pienso: "¿quién me va a dar allá? ¡Ah! Yo prefiero quedarme aquí" [...] Acá uno me trae guineo, la otra me trae el arroz, la otra que vive allá, Pi, me trae otra cosa, a veces no cocino, comemos de lo que nos traen con Sx. Los pela'os vienen de este lado, vienen de este lado, así..." (Primera generación)

"Ad: a veces se demora [su tercer y actual marido] tres o cuatro días pa' mandar algo de plata, pero después llega, así como trae la carne, trae la comida cocida, trae papa, trae jugo, arepas de queso con carne, total que él sí, yo no, ¿qué más voy a pedirle yo a él si él no...? [...] Y siempre, entonces cuando no es así también viene y trae comida, entonces Marcela, nunca viene una arepa pa' mi solita, arepa de queso pa' mi solita no, vienen seis arepas, [el nombre de sus hijos] y yo, siempre vienen seis arepas. Y si el papá de los pelaos, él trae por ejemplo un pollo entero y el papá, si está Mn, Nn no viene, los pela'os le dan, hay que compartir." (Segunda generación)

"DM: o sea que económicamente su papi y su mami le dan todo a usted y a AV [su hija de tres años]..."

Yr: sí

DM: ¿y él [su actual marido] qué dice de eso?

Yr: él se siente agradecido porque dice que a pesar de todas las peleas, a pesar de todos los conflictos, él dice que le da el crédito a papi y a mami porque le están criando su hija y eso es algo que no pasa todas las veces y que eso lo saca con el tiempo, él dice: "yo me siento agradecido con ellos porque yo no he tenido cómo darle un sustento todos los días del mundo". Y él lo hace cada dos meses, cada tres meses, si aparece o, y "mirá, ve la pela'ita está enferma". "Bueno yo te busco por ahí veinte mil pesos", vamos a ponerle, llega y los trae, pero eso ya no es importante". (Tercera generación)

En este ejemplo, DoñaA una de las abuelas fundadoras del asentamiento (primera generación) compara la vida en dos lugares (deixis de lugar): acá (La Granjita) y allá (la sierra del Pozo del Tigre), donde tiene tierras y al cual su hija insiste que se traslade. DoñaA manifiesta su preferencia de permanecer en La Granjita en virtud de su posición

como enclave del grupo de parentesco al que sus hijos e hijas llevan alimentos y ella comparte con su marido, DonSx, y los nietos ('los pela'os') que lleguen allí.

Resulta de especial interés el uso reiterado de deícticos de espacio para marcar el "aquí" y el "allá", así como los de tiempo al indicar que un día puede no tener comida ('un plato'), pero más tarde (en el transcurso del día) alguno de los miembros del grupo le llevará algún alimento, bien sea para cocinar o ya preparado; asimismo el uso de la forma lexical "traer" es frecuente porque precisamente refiere esta acción de la congregación del alimento.

La mujer-madre recibe, congrega y reparte los recursos. Resultan además evidentes los vínculos de la participación, la reciprocidad y la mutualidad (Sahlins, 2013) puesto que la familia de DoñaA mantiene una serie de relaciones de compartimentación de los recursos e intercambios que producen una constante convivencia frecuente e intensa entre sí. Como se advierte también son las hijas-mujeres las que llevan los alimentos a sus padres diariamente, no sus hijos-hombres.

De otra parte, Ad (de la segunda generación) reitera su desempeño como congregadora y distribuidora de los recursos y enfatiza que quien lleva los alimentos tiene presente que se compartirán. En este caso se evidencia la reiteración del verbo "traer" que resulta indicador de esta relación entre quien provee y quien recibe y reparte o comparte. Refuerza esta relación el uso de verbos como 'venir', 'dar' y 'compartir'. Asimismo, el uso de verbos como 'mandar' y 'venir' denotan la no co-residencia con su marido, pues él no lleva los alimentos o el dinero personalmente, además, el verbo 'pedir' implica que ella solicita el envío o la entrega de los recursos; no es un acto voluntario de parte del hombre. En el último discurso es evidente que la tercera generación que vive en calidad de mujer-madre-hija no tiene jefatura en el hogar, puesto que estas mujeres dependen económicamente del ingreso o de las posibilidades de congregación de su madre, núcleo de la familia de procedencia, que las acoge a ellas y a sus hijos e hijas. Este discurso es bastante interesante dado que la mujer a través del discurso tanto directo como indirecto posiciona a su pareja conyugal subordinada ante las figuras paterna y materna (los padres de ella) en razón a la dependencia económica ('le están criando a su hija'²¹⁶), el

²¹⁶ Como se mencionó en un apartado anterior, con el uso del enclítico 'le' se refiere a una acción que una persona está haciendo por otra, en este caso el hombre-padre tiene la responsabilidad de criar a su hija –mantenerla-, pero es otra

agradecimiento que supuestamente él dice tener con ellos y de la evaluación (modalidad subjetiva apreciativa) que hace de su aporte: ‘...pero eso ya no es importante’.

Asimismo, se pueden encontrar haceres relacionados con la matrifocalidad como:

“Tal es el caso de Nc que trabaja en su puesto de comida y que reparte la que no se vende durante el día entre su familia de procedencia (que ahora son su madre y dos de sus hermanas con sus respectivas hijas). Es una práctica diaria a la que corresponden su mamá y sus hermanas con el cuidado de los hijos de Nc, los cuidan cuando no tienen colegio, los bañan, les dan alimentos, le limpian la casa y en ocasiones le lavan la ropa. A pesar de que Nc tiene marido, éste no co-reside con ella porque tiene empleo en una locación diferente y no se responsabiliza del gasto de los hijos, ella por lo tanto asumió tal responsabilidad y su familia de procedencia mantiene una relación de intercambio con ella. La madre y las hijas conforman una unidad de apoyo que se colabora mutuamente, por eso también las hermanas de Nc van al puesto a ayudarle con el negocio, cuando ella lo requiere”²¹⁷.

Estas situaciones ofrecen argumentos de los procesos de consecución, congregación y repartición de los recursos económicos para la supervivencia que ejecutan las mujeres-madres como enclaves de familias matrifocales. Aunado a esto el análisis de los textos culturales del sostenimiento económico y de la nutrición, así como del cuidado y la crianza, resulta evidente una organización familiar que va acoplándose a las faenas de la vida cotidiana, logrando su permanencia, subsistiendo.

Expresa al respecto Herlihy (2008: 137): “matrifocality is an adaptive mechanism” (la matrifocalidad es un mecanismo adaptativo [traducción propia]), yo difiero en lo adaptativo, pues no es un asunto de respuesta ante diferentes estímulos o situaciones contingentes (de hecho, uno de los hechos más preocupantes en estos casos es la escasa o nula posibilidad de acceso a las fuentes de empleo en la región), la matrifocalidad se puede ver más bien como un mecanismo derivado de un ejercicio de la intersubjetividad, sí, ante situaciones contingentes, pero en las cuales prima la reflexión sobre las condiciones de existencia individuales y colectivas, y en consecuencia se manifiestan agencias.

persona quien lo hace por él. Su agencia por lo tanto queda limitada al agradecimiento, como lo expresa el discurso indirecto.

²¹⁷ Nota de diario de campo.

b) *La dinámica de relación entre la pareja conyugal y la jefatura de la familia*

En los dos capítulos anteriores se expusieron en detalle las dinámicas de interacción en la familia de conformación y de procedencia, con base en este análisis, se estableció que:

- El hombre-marido-padre y la mujer-esposa-madre establecen entre sí un vínculo conyugal de intercambio envuelto por el valor de la responsabilidad (el cumplimiento cabal de tal intercambio), con miras a fines particulares de supervivencia y de ejercicio de la conyugalidad y la maternidad sin dificultades desde el punto de vista femenino y que la co-residencia no es un elemento significativo en dicho vínculo.
- Asimismo, que este vínculo conyugal de intercambio (sostenido por la obligación mutua), pese a que se pueda pensar que se estructura mediante una relación igualitaria de las dos partes conyugales: hombre-marido y mujer-esposa, descansa sobre un ejercicio del poder derivado de la jefatura –o poder adquisitivo predominante- en la unidad conyugal, la familia conyugal y el resto de las conformaciones familiares. En estos casos, el hombre-marido-padre ostenta una autoridad de *iure*, mientras que la mujer-esposa-madre ostenta una de *facto*. Desde mi punto de vista este elemento es medular para la comprensión de la matrifocalidad y, en particular, para analizar el poder fuera de los ámbitos públicos, pues el ámbito doméstico es una arena cotidiana no menos importante de relación social.
- De otra parte, que el vínculo predominante de la mutualidad del ser es la dinámica de intercambio sustentado en la obligación: del hombre-marido-padre depende el sostenimiento económico de la conformación familiar y de la mujer-esposa-madre las responsabilidades de la reproducción y la sexualidad exclusivas a éste; secundarias son las obligaciones de la nutrición, el cuidado y la crianza de los hijos, puesto que la obligación y el intercambio se orientan en primer lugar sobre la relación conyugal. Esta característica de la conformación familiar se articula con los sentidos de la alianza según la ley wayuu, por lo tanto este punto funciona como un empalme de los sentidos de la norma consuetudinaria wayuu y la norma arijuña.

- Adicionalmente, que el vínculo conyugal así descrito se encuentra en el marco de un complejo ideológico de las concepciones sobre el género y lo étnico que plantea que el hombre-marido-padre aunque ausente –sin co-residencia- detente el poder sobre la mujer y la progenie, y la mujer asuma dicha jefatura sólo ante la ausencia de éste. Las concepciones de lo étnico en la experiencia del parentesco desvelan una serie de transformaciones que oscilan entre las prácticas tradicionales wayuu y las formas arijunas del parentesco, puesto que la evidencia empírica y su análisis demuestran una organización de las familias que comparten un orden bilateral y patriarcal.
- En consecuencia, que el símbolo dominante del vínculo conyugal y, por esta vía de la familia conyugal, está determinado en el valor de un hombre-marido-padre que sostiene económicamente la conformación familiar y una mujer-esposa-madre que no debe sostenerla y que por lo tanto se puede dedicar a sus responsabilidades conyugales y maternas exclusivamente (como símbolo de prestigio). De aquí que las expectativas de vida tanto propias como las de sus hijos e hijas y familiares estén orientadas hacia esa posibilidad como ‘ideal’ de vida futura.
- Además, que la familia poligínica reportada antaño (por la mayoría de los antropólogos interesados en el problema) como la forma de la alianza característica wayuu ha venido cediendo ante la existencia de familias conyugales y conformaciones familiares de jefatura femenina con estrechos lazos de cooperación, co-participación y convivencia con la familia de procedencia –la de las mujeres-esposas-²¹⁸, exista o no exista un compromiso conyugal con un hombre-marido. Ello deriva en una conformación familiar en la que ella ostenta y ejerce el poder²¹⁹, pues la mujer es reflexiva sobre sus condiciones de existencia y agente de sus acciones de transformación.

²¹⁸ No se debe asumir, como ya lo mencioné previamente en el apartado de la mujer paga, que existe una relación de co-participación entre co-esposas -o “queridato”-.

²¹⁹ Puesto que como establece Joan Scott (1990 [1986]: 292) “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder”, sin embargo, los análisis sobre el mismo deben atender simultáneamente las relaciones inter-étnicas, como se ha tratado de realizar en este ejercicio investigativo.

- En relación con lo anterior, existe en este tipo de uniones conyugales una valoración colectiva positiva de la hiperactividad sexual masculina que se mantiene descubierta, al mismo tiempo que existe una valoración negativa de la hiperactividad sexual femenina que en caso de tener lugar se mantiene encubierta, puesto que la exclusividad sexual sólo se ejerce desde la mujer-esposa hacia el hombre-marido.
- En consecuencia, si hay lugar a disoluciones o rupturas de las uniones conyugales se presenta un fenómeno de “monogamia sucesiva” que en el caso de las mujeres se hace evidente en la cantidad y duración de las alianzas matrimoniales (como se ha dicho ya, con o sin compromiso) que se dan sucesivamente durante la trayectoria de vida de cada mujer, el número de hijos y el espaciado de los partos de cada una de las generaciones entrevistadas. Las expectativas de cada una de estas alianzas aparecen configuradas por los sentidos del texto cultural del sostenimiento económico especialmente y por la valoración de la adscripción étnica de los posibles maridos, amén del tipo de acceso que tengan a los recursos y a las fuentes de empleo en la región, por ejemplo quienes son trabajadores de la mina o del sector comercial y de servicios en las locaciones urbanas.

La construcción social de los sexos se hace evidente como expresión de discursos y haceres que portan una jerarquización sobre los mismos, en este punto lo étnico plantea una problematización interior/exterior. En el primer caso la expectativa opera dentro de la familia o como ideal de la vida doméstica, mientras que en el segundo opera una expectativa de conexión con el ámbito público y externo a la vida familiar. Para la mujer-esposa la conyugalidad y la parentalidad responsables se pueden encontrar con más facilidad en una alianza con un hombre-marido arijuna y de ello deriva que como mujer-madre pueda proveerles a sus hijos la doble adscripción étnica (indígena y arijuna) de tal modo que tengan los medios de desplegar estrategias para las interacciones actuales y futuras con la sociedad arijuna (administrativa, religiosa, educativa y comercial).

A continuación, mostraré la parte complementaria de las relaciones de parentesco como mutualidad del ser, específicamente la articulación entre la matrifocalidad y las formas de habitar, es decir, los modos en que el espacio puede ser aprehendido como conjunto de

“pistas y rastros” semióticos (Hodge, 2017) en el análisis multimodal de las interacciones del parentesco. Más que un escenario de las relaciones sociales, el espacio es un elemento constitutivo y expresión de las mismas.

La matrifocalidad en el espacio

Tanto Gutiérrez de Pineda (1950) como Rivera (1986, 1990a y 1990b) establecieron que el territorio compartido por las familias uterinas o *apūshis* se conformaba a partir de cuatro lugares específicamente: la ranchería, el cementerio, el pozo y el huerto (vinculado a este último el corral de chivos), y en La Granjita la existencia de los cuatro lugares se mantiene, cada uno de ellos con transformaciones que la urbanización ha motivado. En este apartado me enfoco en el análisis de las viviendas y del vecindario como espacios de la matrifocalidad. Las categorías analíticas o los principios semióticos (van Leeuwen, 2005) que dirigen este apartado son: la estructura, la distribución, la funcionalidad y el cambio; desde estos se analizan tanto los discursos como los haceres, desde una perspectiva multimodal.

Las viviendas

En lo que concierne a la construcción del asentamiento, los habitantes de La Granjita reconocen tres momentos, el primero a comienzos de los años setenta y comienzo de la década de los ochenta, el segundo entre la segunda mitad de los ochenta y la primera mitad de los noventa y, el tercero desde la segunda mitad de la década de los noventa hasta la actualidad.

1. Los bahareques

El primer momento corresponde a los caminos de arena y a las casas de bahareque (barro) que se fueron abriendo entre los montes llenos de cardos, cactus y tunales. Esta primera construcción fue la de los primeros asentados o fundadores, alrededor de siete

casas de barro con enramada, cocina o fogón externo, esto es, estilo ranchería - *pichipará*- a semejanza de la organización habitacional de La Loma en el resguardo de Mayabangloma. Una ranchería es un modo de disposición de varias (entre dos y cinco) viviendas de bahareque con dos habitaciones y una enramada; se puede decir que es el modo de vivir tradicional wayuu. Estas viviendas comparten el fogón y se encuentran muy cerca entre sí. Algunas rancherías están cercadas por puntales de madera de más o menos un metro de alto y con estos mismos puntales se construyen los corrales de chivos y se cerca el huerto que también pueden compartirse.

Al respecto, DoñaA (de la primera generación) dice:

DoñaA: "... yo sí no volví más, yo no fui más a ninguna parte, yo me sembré fue aquí y él [mi hermano mayor] me dijo: "hermanita, tú tenéis que hacer tu casa, tú no vais a caminar más, si mi cuñado va a caminar que camine él solo, decía él, pero tú no te vais a ir, a ti no te van a amarrar por ahí, quédate conmigo" y él me mostró este pedazo de tierra donde está usted, nosotros teníamos la casita ahí en toda la carretera, de cardón²²⁰ que él me hizo con cardón, cortaron cardón y me hicieron una casita, ahí donde nacieron todos mis hijos debajo de esa casita, de ese techo, de cardón y le pusieron bareticas así, enjalmaron la casa, yo no demoré vivir con él tampoco, me mudé y él me hizo un bajareque aquí y lo cerraron de palo, nosotros no duramos mucho viviendo con él, toditos hicieron, armaron una casa, él lo ayudaron y se hizo la casa. Aquí no había nadie, na' más era esa casita de ahí que está por ahí, la casita de cardón sin, sin pared (risas), unos palos y los palos eran así paraditos, así es que yo fui la que me vine pa' que tuvieran estas casitas ahora, fui la que fundó²²¹"

Este discurso de DoñaA desvela aspectos de la experiencia del habitar, esto es, la noción del espacio como lugar por articulación con el construir, el traslado y la memoria y que se pueden deducir del análisis de la deixis espacial y temporal. Aparte de ello, se manifiestan elementos de las relaciones de parentesco, específicamente la relación con su hermano mayor. Los marcadores de la referencia espacial oponen dos 'lugares': aquí (La Granjita, el asentamiento) y allá (La Loma, el resguardo). Estos dos lugares marcan los puntos de salida y llegada del desplazamiento de un allá/antes a un acá/antes-ahora que se refuerzan con las formas verbales 'caminar' e 'ir' y que a su vez dan cuenta de una evaluación en términos negativos por oposición a lo positivo que es permanecer en el

²²⁰ El cardón es el corazón de una especie de cactus.

²²¹ Existe interés especial en expresar que ella fue la primera en llegar y habitarlo; esto es, construirlo y volverlo lugar. Como se verá más adelante, este interés marcado en contar quiénes fueron los primeros se vuelve un tema constante en los discursos.

segundo lugar: ‘yo sí no volví más’, ‘no fui más a ninguna parte’, ‘yo me sembré fue aquí’²²².



Fotografías 27 y 28. En la primera fotografía la casa de bahareque y en la segunda la enramada en La Loma, resguardo indígena de Mayabangloma

Habitar, según Martin Heidegger (2014 [1950]), no consiste solamente en “morar” o “alojarse” en algún sitio, consiste en “construir” y “residir”, pero no un simple residir, sino un “residir junto a las cosas”. El espacio y el lugar se distinguen en la medida en que el ser humano construye porque habita, no construye para habitar. Según este autor, el lugar existe en virtud de que es construido, el lugar no está antes de la construcción y por la construcción surge el lugar; lo que hay entre lugar y lugar es espacio. En consecuencia, el espacio se crea cuando se construyen los lugares, “de ahí que los espacios reciban su esencia desde lugares y no desde ‘el’ espacio”. De otra parte, Yi-Fu Tuan (2005 [1977]) también afirma que la construcción es un elemento significativo para la constitución del lugar, no en los términos de habitar de Heidegger, pero sí del producto, del esfuerzo, de los valores imprimidos a la arquitectura y a los sentimientos y evocaciones que se instalan en las personas cuando los ocupan, los visitan o los abandonan. Los lugares se transforman porque son producto de nuestra constante actividad en ellos, los sembramos, los edificamos, los cerramos o los abrimos, son nuestros puntos de partida y de llegada, les asignamos valores y sentidos transitorios; la incesante actividad que imprimimos sobre los lugares también altera y transforma el plano simbólico. Para la presente investigación resulta importante señalar que el medio ambiente construido es

²²² La metáfora ‘sembrar’ podría implicar el hecho de fijarse en el espacio o de crecer con él.

una huella de la actividad humana sobre el espacio y como unidad constituida y constitutiva de significados está abierta permanentemente a la interpretación. La forma de habitar el espacio (como construir y cuidar), como lo plantea Heidegger (1950), implica la relación de las personas con su medio y las formas en que estos espacios pueden ser considerados lugares de la experiencia (sentidos, valores y expectativas).

Sobre el “construir” (Heidegger, 1950) se encuentra que el hermano de DoñaA, en compañía de otras personas, le construyeron una primera casa a ella con cardón y una segunda de barro: ‘él [mi hermano mayor] me hizo un bajareque aquí’. La primera casa tiene sentido y valor para DoñaA puesto que allí nacieron sus hijos, hecho que refuerza con el uso del diminutivo de afecto: ‘ahí donde nacieron todos mis hijos debajo de esa casita, de ese techo’, evalúa (modalidad subjetiva apreciativa) su construcción sin paredes y su risa confirma una especie de sorpresa ante la posibilidad de vivir en una casa sin pared. Existe, por otra parte, una evocación de la cual hace partícipe a quien la escucha (‘usted’) en el presente, ese lugar estaba antes, está ahora y el adjetivo demostrativo y la forma verbal en presente refuerzan: ‘este pedazo de tierra donde está usted’. Esta cláusula además da cuenta de un argumento de veracidad (modalidad subjetiva epistémica): lo que ella dice es verdad porque quien la escucha no sólo lo ve, sino que se encuentra allí en el justo momento de la enunciación (instancia de producción). Se puede entonces establecer que ‘este pedazo de tierra’ era un espacio porque no había nada construido y tampoco vivía nadie antes: ‘aquí no había nadie, na’ más era esa casita de ahí que está por ahí’, luego se volvió (lo volvieron) lugar cuando construyeron la casa de cardón. Es lugar porque la memoria lo ubica como el lugar donde nacieron sus hijos, donde se construyó la casa de barro en la que vive aún, es lugar porque ella vivió, ha vivido y sigue viviendo su construcción y su transformación. Aquí la casa:



Fotografía 29. La casa de bahareque en La Granjita. Se distinguen tres partes: hacia la izquierda y plano más lejano está la cocina, a la derecha y en segundo plano se encuentra la casa y en el primer plano la enramada donde se encuentran las nietas jugando en el chinchorro.

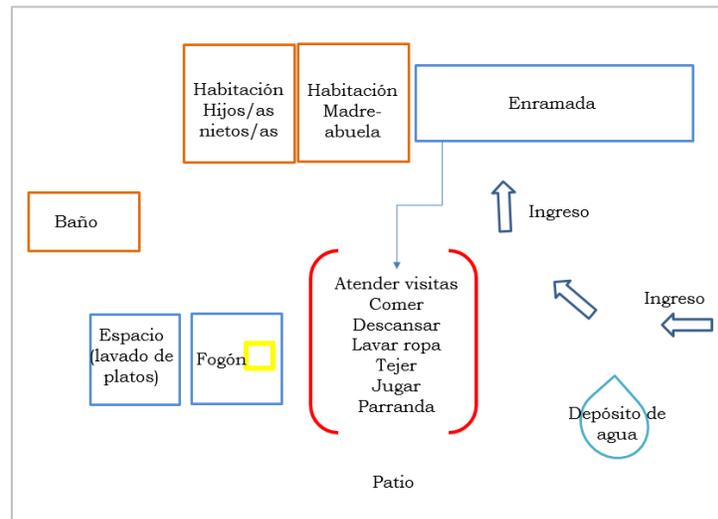
La casa de bahareque o de barro es una estructura rectangular de madera de dos tipos de árboles: trupiogacho o dividivi, a manera de cuadrícula, los espacios entre la madera se rellenan de barro previamente humedecido y ablandado por medio de un ejercicio de amasado (como se puede observar en la fotografía 30, es un hacer masculino y le corresponde en este caso al nieto mayor que vive con la mujer que habla; a esta actividad se integran los niños y niñas de la familia para el humedecimiento y amasado del barro).



Fotografía 30. Hombre wayuu 'embarrando' la casa (rellenando los espacios entre la madera de la casa con barro), los niños y niñas le ayudan.

En las primeras construcciones se hacía el tejado de palma de yotojoro, como el que se observa en la enramada (debajo del techo de zinc), sin embargo, se ha optado por los techos de lámina de zinc desde la década de los noventa. Tanto la cocina como la enramada están separados de la casa y últimamente se le pone piso ‘de mineral’ a la enramada, esto con el ánimo de facilitar su aseo y de que sea un sitio fresco puesto que allí se realiza la mayoría de las actividades de la vida cotidiana: allí comen, bañan a los niños, tejen, retozan, conversan, lavan la ropa, arreglan las motos y las bicicletas, los niños juegan y se atienden las visitas; en cambio los pisos del interior de la vivienda se mantienen en tierra. A continuación se puede observar la cartografía de este tipo de vivienda:

Figura 1. Distribución en un bahareque



2. Las casas de material con techo de zinc

El segundo momento corresponde a la construcción de casas de “material” -ladrillo y techo de zinc- durante la segunda mitad de la década de los ochenta para brindar a la población indígena una supuesta calidad de vida, como iniciativa de la comunidad religiosa de la hermana veracruzana²²³, la directora de la Institución Etnoeducativa de Monte Alvernia del municipio de Barrancas. A cada niño indígena inscrito allí le gestionó el apoyo económico para la construcción de la vivienda. Estas casas contaban con dos habitaciones cada una y con una ventana pequeña. Estos apoyos económicos

²²³ Los habitantes de La Granjita se refieren a ella también como la hermana cruzana o la hermana cruz.

provinieron del gobierno de turno y en esa oportunidad se construyeron diez casas en La Granjita, para el trámite del auxilio económico, la titulación de la tierra ya ostentaba una propiedad individual, de modo tal que los primeros asentados se repartieron entre sí el terreno y cercaron con puntales y alambre de púas sus propiedades, además las dividieron entre sus hijos e hijas. Así se hizo la primera titulación de la tierra legal ante las estancias del gobierno por medio de la iniciativa de la institución educativa indígena. Se puede entender este momento como un hito que marca el paso de la propiedad colectiva de la tierra a la propiedad individual, como parte de un proceso de imposición del poder Estado (a través de la iglesia católica) que condujo a esta población a un despojo cotidiano paulatino de los modos de vivir y de relacionarse entre sí (Ulloa, 2016). A propósito afirma YI (de la segunda generación):

YI: “ahí donde está la casa, ahí atrás, ahí vivía tía A., pero en una casa de barro grande y eso no había nada de material y ¿sabe cuál era la única de material?

DM: ¿cuál?

YI: ésta de bloque [una casa vecina], estas casitas se las había dado, éstas nos las dio la escuela Monte Alvernia porque cuando eso, estaba la hermana cruz y era la directora del plantel ése y vino y metió un proyecto para las familias, a los niños, “vamos a ayudar a los niños que vivían en hacinamiento”, porque nosotros dormíamos en una sola casita, los cinco dormíamos en un chinchorro, en un chinchorro dormíamos los cinco y eso lo metió la hermana cruzana y sí le salió”

En este discurso resulta pertinente señalar dos aspectos con relación a la construcción de las viviendas. Primero, que YI ubica dos tipos de vivienda simultáneas: las de barro y las de material (o ‘bloque’) y, segundo, la construcción de las viviendas en aras de la calidad de vida que supone no vivir en hacinamiento, entonces la hermana Cruz por iniciativa propia les dio aquellas viviendas. Con el recurso al discurso directo YI expresa: “vamos a ayudar a los niños que vivían en hacinamiento”, e ilustra dicho hacinamiento: ‘porque nosotros dormíamos en una sola casita’, ‘los cinco [hijos] dormíamos en un chinchorro, en un chinchorro dormíamos los cinco’. La repetición con el orden alterado de los elementos ayuda a reforzar la ilustración. Las implicaturas que se pueden realizar a partir de estos dos aspectos son a) que el proceso de urbanización en La Granjita se originó a partir de las iniciativas estatales concretizadas por la dirección de un plantel educativo de orden religiosa católica, b) que el proceso de urbanización ofrece mayor calidad de vida en virtud de que las casas son más amplias y con ello los habitantes de La Granjita ya no vivirían en hacinamiento (aunque no se menciona si luego adquirieron

más chinchorros), esto es, YI marca un antes que era el del hacinamiento y otro antes más actual que es el del no hacinamiento (deixis temporal) y c) que concomitante al proceso de urbanización en su primera etapa, las casas de bahareque y las formas de vivir en la ruralidad tipo ranchería persistían, pese a que ya la titulación de la tierra individual minaba el proyecto de propiedad colectiva que con el tiempo llegaría a ser uno de los obstáculos para la constitución como resguardo. Las viviendas desde afuera se ven de este modo:



Fotografías 31 y 32. Las casas de material: ladrillo -o bloque- y tejas de zinc vistas desde el patio. Las divisiones entre los terrenos se marcan con puntales de madera de un metro de alto aproximadamente y se construye un 'broche' a manera de puerta para el acceso a la vivienda.

Estas construcciones originalmente constaban de dos espacios que eran dos habitaciones sin cocina y sin baño. Paulatinamente se fueron acondicionando cocinas adentro o se cocinaba en fogón de leña fuera de la vivienda. Los baños fueron anexados años después mediante la figura del cabildaje.

Una vez construidas las segundas casas, YI (se la segunda generación) señala:

YI: "...nunca los viejos se separaron de la casa de barro, por ejemplo mi mamá nunca se quiso salir de su casa de barro, nosotros éramos los que nos mudábamos para la casa de bloque, lo mismo allá donde tío SI, ellos fueron los que se mudaron pa' su casa, la única que vivió siempre, que tumbó su casita de barro fue Yy, la que vive ahí en el campito al frente de donde tío Sx, ella fue la única, ella tenía una cajita de fósforos²²⁴ ahí de barro y cuando se casó...

DM: ¿la tumbó?

YI: cuando se casó sí."

Este fragmento confirma la idea anterior de la coexistencia de las viviendas de barro y las de material. De este modo se puede ver una polarización en los hábitos de vivienda,

²²⁴ La metáfora 'una cajita de fósforos' connota una vivienda muy pequeña.

por un lado las personas mayores y por otro los hijos, esto es la permanencia por oposición a la mudanza: ‘por ejemplo mi mamá nunca se quiso salir de su casa de barro, nosotros éramos los que nos mudábamos para la casa de bloque’. Su mamá pertenece a la generación anterior y ‘nosotros’ son los hijos, los que se trasladaron, y era una situación recurrente en las familias: ‘lo mismo allá donde tío SI’, en la que los padres habitaban la casa de barro y los hijos la de material. Y la parte de un hecho importante que corresponde al arraigo de la gente mayor a sus viviendas, y se puede inferir una serie de valores y sentidos que esas construcciones le suscitaban a la generación anterior y que no sólo eran eventos para la época de la construcción de las segundas casas, sino que ha sido un permanecer constante a través del tiempo y que ella puede ver hoy en día: ‘nunca los viejos se separaron de la casa de barro’.

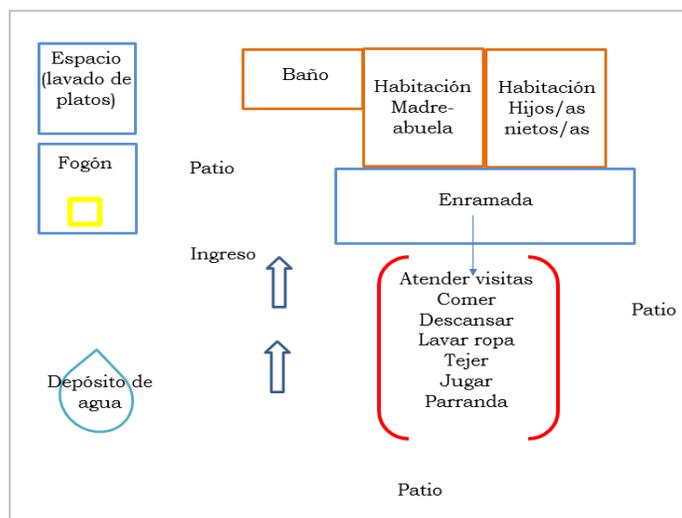
Así lo confirman mis observaciones en campo, las primeras generaciones persisten en habitar la casa de barro por dos razones, la primera por los sentidos y valores asociados a estas construcciones, por ejemplo a eventos precisos (quién la construyó, cuándo, los hijos que han nacido allí o las maneras como las han acondicionado), pero también a la comodidad por su funcionalidad al clima de La península de La Guajira, son construcciones más frescas puesto que tienen dos accesos laterales (ver fotografía 33), hay espacio entre las paredes y el techo para dejar pasar la brisa, y el barro y la palma no resguardan tanto el calor como el ladrillo y la lámina de zinc.



Fotografía 33. El bahareque con dos accesos laterales. En el espacio, tipo corredor que se forma entre puerta y puerta, se suele colgar el chinchorro para recibir la brisa tanto de día como de noche.

Las segundas construcciones de viviendas en La Granjita modificaron este asentamiento a condiciones más urbanas, pero las condiciones anteriores tipo ranchería se mantenían tanto en el espacio como en el tiempo. Ejemplo de la cartografía de este tipo de vivienda se muestra a continuación:

Figura 2. Distribución en una vivienda de material y techo de zinc

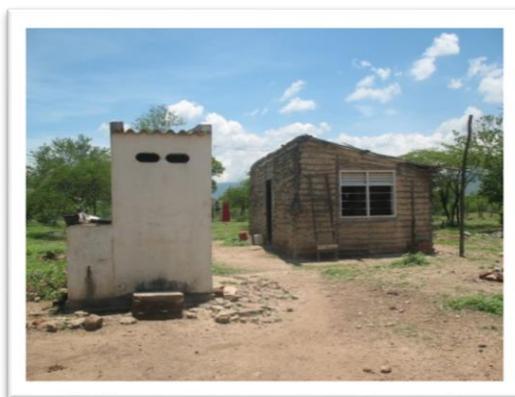


3. Las casas de material con techo de eternit²²⁵

El tercer momento, el de la construcción de las casas de “material” -con ladrillo y techo de eternit-, tuvo lugar en la década de los noventa y fue iniciativa del cabildo o líder del asentamiento que solicitó apoyo a la entidad Inurbe²²⁶. Para esta época ya existía la figura de cabildaje, esto es, un líder que era el interlocutor con las instancias administrativas del municipio. Estas viviendas contaban con dos habitaciones y el espacio para una cocina interna, en lo sucesivo se han venido construyendo las enramadas y los baños, sobre estos últimos se ha de señalar que la idea inicial fue construirlos fuera de las viviendas, pero algunos de ellos se derrumbaron por las condiciones del suelo, razón por la que se construyeron luego anexos a una de las habitaciones de cada vivienda. En el caso de los bahareques el baño se mantuvo fuera de la vivienda (como se muestra en las fotografías 34 y 35).

²²⁵ Fibrocemento. Esta forma léxica es una extensión del nombre de la empresa Eternit al producto, este término es de uso corriente en varios lugares del país.

²²⁶ Instituto Nacional de Vivienda de Interés Social y Reforma Urbana. Entidad estatal liquidada en 2005.



Fotografías 34 y 35. Los baños en las viviendas. En la fotografía 34 se observa en la primera puerta de izquierda a derecha el baño. En la fotografía 35 se observa la vivienda de barro al lado derecho con una gran ventana y el baño -la construcción de paredes blancas que se ubica al lado izquierdo a unos cuantos metros de la vivienda-, en la parte posterior a éste se alcanza a observar el lavadero clausurado.

Estas casas tuvieron la misma distribución de las anteriores, sin embargo la cocina era muy pequeña y poco funcional, toda vez que cocinar dentro de la vivienda implicaba además adquirir estufas de gas o eléctricas, por ello por un periodo se mantuvo la práctica de la cocción de alimentos fuera de la vivienda y luego esta práctica de cocina con leña se fue abandonando paulatinamente, excepto por las familias que continuaban habitando las casas de barro.

La construcción de estas viviendas requirió de una inversión por parte de las familias que tramitaban el subsidio de vivienda estatal, para esta oportunidad los criterios de selección eran básicamente contar con la cuota solicitada y confirmar adscripción a una familia nuclear con jefatura masculina o femenina. El proyecto se llevó a cabo durante la segunda mitad de la década de los noventa.

Ad (segunda generación) cuenta a propósito:

Ad: “[hablando de su anterior marido y de una conversación que sostienen] “¿A ti te salió el subsidio de vivienda?” Sí, pero me salió fue en La Granja, “¿Y tú cómo te diste cuenta? ¿Quién pasó papeles? ¿Tú o el papá de tu hija?” Él lo hizo a nombre mío. Entonces él me dijo bueno. Yo me acordé fue que él había empeñado el carro y le había dado la plata a Ld, pa’ que Ld fuera el que, ¿cómo se llama?, que consignara la plata pa’ que la casa nos saliera, yo no le dije nada, sino que yo llegué a la casa y le pregunté a papi: “¿y qué fue de las casas?” “Ay, hija, las casas salieron”, yo le dije “¿y la mía?” “No, la tuya no salió, no sé qué pasó con tu casa, hija”

DM: ¿y en esa época a quién le salió entonces?

Ad: le salió a mi mami, yo también salí, pero salí pa’llá pa’ La Granja

DM: ¿pero, salió la de acá?, ¿la casita?, ¿la de Mr?

Ad: Noooooo, salieron fue éstas, éstas, estas casas

DM: ¿ésas ya estaban?
Ad: Ya estaban”

En este fragmento se pueden ver relaciones dentro de la familia conyugal con jefatura masculina alternada con la femenina –matrifocalidad- dada la no co-residencia, con relación a que es su marido quien consigue el dinero -para entregarlo al líder encargado- puesto que era quien trabajaba y sostenía a la familia de Ad, aparte de ello se señala que él hizo todo el trámite pero la vivienda iba a estar a título propio -de ella-. Una inferencia al caso sería la de la posesión de la tierra, esto es, dado que su marido era arijuna y no era titular de la tierra no podía acceder al beneficio; en cambio ella sí poseía su tierra toda vez que su padre había parcelado y les había entregado a algunos de sus hijos los terrenos a manera de herencia divergente (Goody, 1983); ella ya tenía entonces su tierra y la vivienda quedaría a título suyo. Adicionalmente, ella ostentaba la figura de madre cabeza de familia o de jefatura femenina, es decir aducía para aquella época que vivía sola con sus hijos como en efecto era y sigue siendo. Tener marido no implica una co-residencia o convivencia como quedó establecido a partir del análisis de los textos culturales del capítulo anterior.

Ejemplo de estas construcciones son las siguientes:



Fotografías 36 y 37. Vista frontal y posterior de casa de material con techo de zinc de dos de las mujeres entrevistadas.

Las familias que habitan en las viviendas de las fotografías 36 y 37 han construido una enramada en la parte delantera de la vivienda con techo de zinc. La primera vivienda sólo cuenta con una ventana lateral en uno de los cuartos, y en la fotografía 37 se puede observar al lado derecho el lavadero –en medio de la construcción de pared blanca y el

depósito de agua-, pero como el agua corriente no llega, casi todas las viviendas lo han clausurado como aquí, adicionalmente el orificio pequeño en la parte superior de la misma fotografía corresponde a la ventilación e iluminación del baño.

Los haceres en cuanto a la construcción de las viviendas se observan en las transformaciones o cambios que han venido resultando por imitación a algunas casas vecinas y no sólo de la Granjita, sino con referencia a los barrios del centro del municipio o a construcciones en las que algunos de los hombres o mujeres de La Granjita han estado, visitado o en las que han trabajado. Los habitantes de La Granjita han transformado sus casas conforme sus condiciones económicas lo han permitido, por ejemplo han agregado más habitaciones, han ampliado la cocina y quienes han tenido recursos económicos suficientes han instalado hasta aire acondicionado (dos viviendas apenas, pero varias personas hablan de lo extraordinario que es)²²⁷. Algunos han levantado tapias de ladrillo y cemento para cercar propiedad o ya comienzan a verse las primeras casas prefabricadas de concreto, que correspondería a una cuarta generación de construcciones. En este sentido, ha resultado una ventaja que algunos de los hijos de estas mujeres se dediquen a las labores de construcción, puesto que así se evitan el pago de mano de obra y traen ideas novedosas sobre la construcción característica del centro del municipio u otros municipios o ciudades cercanas (como Valledupar o Riohacha), como por ejemplo la construcción de camas de cemento fijas en las habitaciones como las de los hoteles o residencias²²⁸ que algunas casas de La Granjita ostentan.

En el año 2000, cuentan las mujeres, se construyeron simultáneamente las casas de Inurbe y las redes de agua y alcantarillado, pese a que el proyecto inició en 1998, las demandas por corrupción detuvieron el proyecto que se reanudó poco tiempo después. La construcción tuvo lugar y el agua llegó de manera intermitente, el líquido se irrigaba una o dos veces por semana, no más de tres horas continuas y adicionalmente los

²²⁷ Es importante señalar que cuando la familia crece, bien sea porque alguno de los hijos o de las hijas lleva a vivir consigo a su pareja conyugal o cuando tienen hijos, no se generan inmediatamente transformaciones en la vivienda (como ampliaciones), de manera temporal se acomodan en los espacios que les corresponden. Si la nueva pareja decide co-residir podrían mudarse a otra vivienda una vez tengan la posibilidad económica. Si una de las hijas queda embarazada y no co-reside con el padre de su hijo o hija, lo más posible es que permanezca en la vivienda de su madre por tiempo indefinido.

²²⁸ Especie de hoteles en los que se paga por periodos cortos de permanencia, difieren de los hoteles por cuanto son sitios a los que van las parejas o trabajadoras sexuales con sus clientes.

habitantes de La Granjita debían utilizar bombas de compresión para lograr el abastecimiento. Después de eso, el agua jamás volvió a llegar. En efecto hace ya más de cinco años que no llega el agua corriente a la Granjita, sólo llega por medio de una manguera a la vivienda de la actual cabildo y de manera intermitente. En 2010, Cerrejón donó los tanques de almacenamiento de agua que prevalecen hasta el día de hoy, cada vivienda debe buscar por su propia cuenta cómo abastecerse, como ya se mencionó en el capítulo dos.

DoñaD, de la generación uno, confirma:

DM: ¿y esta casa es de las de Inurbe?

DoñaD: no, esta fue de las monjitas, la primera era aquella [señala la casa contigua]

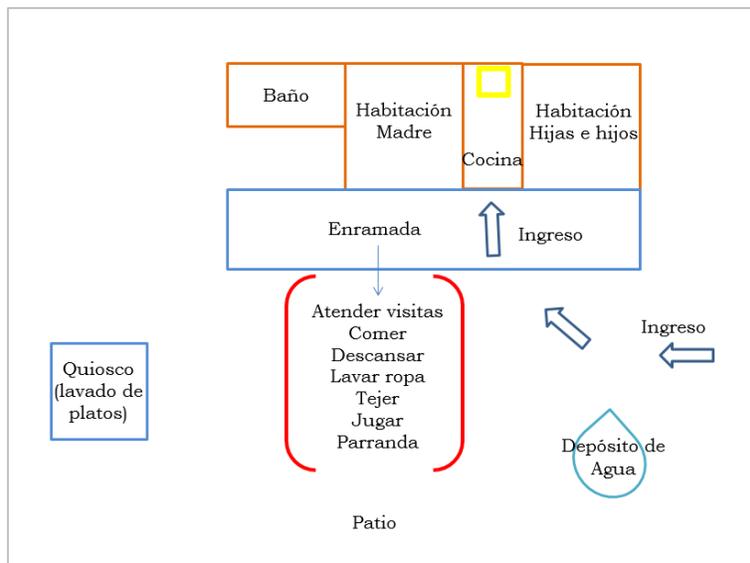
Las hijas: vivíamos en hacinamiento...

DM: ¿y el agua?

DoñaD: al principio llegaba, llegaba dos días sí, quedamos como un año así, un año, cada dos días venía el agua y se fue, ahora toca comprarla, toca ver los carros que pasan así que la venden y métale uno plata y queda sin na' porque ya se lo gastó en agua. Será esperar que llueva...

A continuación presento una ilustración de cartografía de este tipo de vivienda:

Figura 3. Distribución en una vivienda de material y techo de eternit



Desde la perspectiva multimodal, los recursos semióticos aquí descritos se pueden analizar teniendo en cuenta por un lado el significado potencial (Halliday, 1988) y la demarcación -o *framing*- de segregación, separación, integración, sobreposición, rima y contraste (van Leeuwen, 2005). A continuación doy paso a este análisis, de una parte, se presenta el significado potencial del cambio de condiciones generales del habitar como

el paso de lo rural a lo urbano y, de otra parte, se expone el significado potencial con referencia a la argumentación de hacerres en virtud de la existencia de conformaciones familiares matrifocales.

DEMARCACIÓN	SIGNIFICADO POTENCIAL CAMBIO RURAL-URBANO	SIGNIFICADO POTENCIAL MATRIFOCALIDAD
<p>Segregación: coexistencia de tres tipos de viviendas (bahareques, casas de material y techo de zinc y casas de material con techo de eternit).</p>	<p>Construcciones que dan cuenta del cambio de tipos de habitar desde una forma tradicional tipo rancharía a unas de tipo más urbanas, cercanas a las formas mestizas o arijunas de corte urbano, aunque menos funcionales en cuanto a la adecuación al clima cálido y las opciones de cocina dentro de la vivienda con incremento de gastos para estufas eléctricas y de gas.</p>	<p>Las construcciones se realizan dentro de los territorios de cada clan y a título de las y los herederos exclusivamente. Las mujeres wayuu que se unen a hombres arijunas mantienen los títulos de propiedad individual. Pese a las rupturas, la tierra y la casa continúa siendo propiedad de la mujer y susceptible de ser heredada a sus hijos e hijas. Existe pues al respecto una centralización femenina materna de la posesión de la tierra.</p>
<p>Separación: división interna de cada vivienda de acuerdo con tres modelos de habitar diferentes.</p>	<p>Viviendas divididas en dos tipos de espacio: el espacio íntimo (habitaciones) y el espacio comunitario (enramada, patio, cocina y baño). Mantenimiento de enramadas como espacio comunitario y como adecuación al clima cálido. Estos espacios son amplios y los primeros de acceso a quienes no residen en la vivienda. Aun cuando la distribución y el material cambien, la función se mantiene.</p> <p>Las habitaciones se mantienen en la oscuridad –pocas ventanas o ninguna– para evitar la entrada del polvo, asimismo para asegurar la privacidad de los lugares íntimos.</p> <p>El fogón y la cocina difieren por cuanto el primero se mantiene al aire libre, la segunda es un espacio cerrado de poco acceso a quienes no residen en la vivienda. El primero adquiere sentidos connotativos de lo tradicional y rural, mientras que la segunda de lo moderno y lo urbano.</p> <p>Se utilizan objetos para delimitar el espacio, por ejemplo las cortinas de tela que separan habitaciones y que mantienen el interior de las viviendas fuera de la vista de visitas y transeúntes de las vías públicas.</p>	<p>División prevalente del espacio íntimo de la vivienda en dos habitaciones, una de la madre o madre-abuela y otra para los hijos e hijas y nietos y nietas en caso de haberlos. Si la mujer tiene una unión conyugal vigente, su marido duerme con ella en la misma habitación²²⁹. En este aspecto se evidencia la centralidad de la figura femenina materna en tanto que cuenta con un espacio íntimo exclusivo para ella (y su pareja conyugal) en todos los modelos de habitar, como lo ilustran las cartografías.</p>

²²⁹ No obstante, en las habitaciones de las parejas conyugales o de la madre o madre-abuela se cuenta con un mobiliario particular generalizado: una cama doble o sencilla y un chinchorro. Según las personas entrevistadas, existe la posibilidad de que la pareja comparta la cama, aunque lo más frecuente es que duerma aparte a causa de las altas temperaturas nocturnas en algunas épocas del año.

	La distribución de los objetos propicia o modifica la movilidad tanto dentro como fuera de la vivienda, puesto que algunos muebles se sacan de día y se resguardan en la noche: mesas, sillas o chinchorros. Estos haceres no sólo tienen motivación en la movilidad más cómoda, sino en la necesidad de cuidar los objetos dada la inseguridad del asentamiento.	
Integración: adaptación de espacios externos como internos.	Cambio de un modelo de espacio externo (baño y cocina) y su posterior integración al interior de las viviendas. La integración del baño representó la opción de la ducha como espacio de aseo íntimo ²³⁰ y la de la cocina implicó la necesidad de la implementación de otras técnicas y utensilios para la preparación de alimentos: gas, principalmente.	La ampliación de los espacios íntimos de la vivienda agregó una división más, según los roles sexuales de los miembros de la familia co-residente, pues la integración de la cocina estableció un espacio femenino adicional (sin exclusividad maternal).
Sobreposición: espacios multifuncionales y congregadores de personas	Se mantiene la construcción tradicional rural de la enramada como el sitio donde se realizan la mayoría de las actividades de la vida cotidiana y la convivencia tanto entre miembros de la misma familia como con gente externa a ésta. Estos espacios son susceptibles de funcionar como congregadores de otras familias, por ejemplo, la enramada de la vivienda de la casa de procedencia congrega a los miembros de las familias nucleares y monoparentales de sus hijas. En consecuencia, la convivencia entre los miembros de la familia de procedencia es intensa y los vínculos fuertes y duraderos, pues interactúan a diario por tiempos prolongados.	La enramada es un lugar que se escapa a la división sexual de tareas y de espacios, pues unas y otras personas pueden no sólo realizar actividades diferentes simultáneas en el mismo espacio, sino alternarlas y compartirlas: por ejemplo, mismo espacio y tiempo para la parranda y la siesta, cocinar y hacer tareas para la escuela, atender la visita y tejer o bañar a los niños o lavar la ropa. Existe aquí una centralización femenina materna en razón de la congregación que efectúa la enramada de la vivienda de la madre-abuela como espacio de convivencia prolongada.
Rima y contraste: los mismos espacios íntimos y públicos pero con diferente distribución interna y externa.	Formas de habitar que alternan formas tradicionales wayuu con formas de arijunas –guajiras- como parte de un proceso de urbanización en un contexto municipal de clima cálido perteneciente a la región caribe colombiana.	Mantenimiento preponderante del espacio desde la centralidad femenina materna como alternativa a la no co-residencia con hombres-esposos-padres.

En síntesis, este análisis permite entender que dos fenómenos concomitantes como la urbanización y la centralidad femenina familiar o matrifocalidad devienen como resultado

²³⁰ Aunque no se utiliza el objeto como tal dado que no hay agua corriente, solamente se hace uso del espacio para el efecto.

de un complejo proceso de transformación del espacio doméstico no sólo como imposición de una forma de habitar urbanizada arijuna (proveniente de los subsidios de entidades administrativas estatales), sino por la agencia de los mismos moradores de La Granjita en virtud de la apropiación de formas que si no son más funcionales al medio (geografía y clima), son más funcionales en la demarcación de procesos identitarios tanto wayuu como arijuna.

La matrifocalidad en su potencial de significado podría entenderse como la permanencia o continuidad de la centralidad femenina proveniente de la supuesta matrilinealidad del grupo indígena, sin embargo, desde mi punto de vista y con los análisis e interpretaciones ya expuestos, entiendo que la centralidad de la mujer-madre es un efecto del tipo de dinámica entre los miembros de la pareja conyugal y de la no co-residencia de la misma, pues el escaso o nulo acceso a las fuentes de empleo en la región, así como el pertenecer a otra u otras familias nucleares motiva a los hombres a vivir alejados de sus familias nucleares en La Granjita. Por lo tanto, 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 a estas zonas de asentamiento municipal, la mujer indígena madre marca su centralidad por medio de la jerarquía en función de su género y rol familiar.

A continuación expongo la centralidad femenina materna en la apropiación del espacio comunal o público: en el vecindario. Parto igualmente de las categorías de construcción, estructura y funcionalidad para su descripción.

- *El vecindario*

Las calles y los caminos son lugares públicos donde se desarrolla también la vida cotidiana en La Granjita. Son referencias absolutas²³¹ de la deixis y constituyen las formas que toma el desplazamiento de un lugar a otro, toda vez que son las interconexiones entre aquí y allá. En La Granjita sólo hay una calle pavimentada, la calle 15, que como parte del trazado urbano recibe un nombre en la nomenclatura característica de muchos municipios y ciudades en Colombia (calles de oriente a occidente y carreras de norte a sur). Esta calle nace en la vía departamental que conecta a Barrancas con Fonseca y termina justo hasta donde llegan los límites del asentamiento y comienzan los que se sitúan sobre la vía “destapada”²³² hacia Fonseca y los resguardos y asentamientos del tramo.

El trazado reticular de La Granjita se originó con la construcción de las primeras viviendas de material, después con las de la segunda construcción se amplió dicho trazado y se mantuvieron las vías destapadas; los límites entre las viviendas y las calles están marcados por los puntales de madera. Durante la época de lluvias (abril y noviembre, aunque puede variar) las calles se vuelven intransitables, algunos mototaxis se niegan a trabajar en la zona porque temen quedar enterrados, lo mismo sucede en los asentamientos indígenas cercanos como El Lorenzo, La Granja, María Bernarda, El Cerezo y Las Delicias. Las vías de acceso son calles destapadas susceptibles de volverse lodazales durante ciertas épocas del año a falta del sistema de alcantarillado, mientras que en el centro del municipio todas las calles cuentan con éste. Las calles de La Granjita se ven así:

²³¹ La referencia absoluta de lugar da cuenta de los elementos en el espacio que no son movibles, por oposición a la referencia relativa en la que los elementos desde los que se realiza la deixis pueden moverse o desplazarse en el espacio (Queixalós, 1985).

²³² Sin pavimentar o carreteras de recebo (piedra y arena), en este caso sobre todo arena que con el tránsito vehicular y peatonal se va marcando como camino.



Fotografías 38 y 39. Las calles de La Granjita. La fotografía 38 muestra la vía pavimentada sobre la que se encuentra al fondo la sede comunal del asentamiento, esta construcción se utiliza para las reuniones comunales y es la sede del colegio de educación básica primaria Luis A. Brito. En la fotografía 39 se observan las vías destapadas y la disposición de algunas viviendas de material sobre ésta.

Los sitios del ocio en general corresponden a las enramadas de las viviendas, sin embargo los patios son lugares de encuentro para la parranda y conexiones con las viviendas de parientes. En las noches la gente suele sentarse a conversar con parientes y vecinos en los broches de sus casas o sentados sobre el andén (banqueta) de la vía pavimentada. La cancha de fútbol corresponde a uno de los lugares de encuentro con más recurrencia, bien sea para el juego masculino o femenino, a veces sólo por placer, otras por las competencias y torneos en los que constantemente participan; casi a diario hay partido de fútbol -o juego de “bola”- en La Granjita.

En oposición a La Granjita, el barrio vecino o Barrio Nuevo o Urbanización Villa Rosa se encuentra completamente pavimentado. En 2015, las viviendas se entregaron a los beneficiarios amobladas y con todos los servicios públicos. Tanto las viviendas como las vías cuentan con redes de acueducto y alcantarillado y tienen servicio de agua corriente, además de servicio de wifi gratuito. Son cuarenta y dos casas²³³ de una sola planta y con jardines exteriores. Esta urbanización según lo relatado por los habitantes de La Granjita habría sido construida sobre predios de la comunidad indígena para el programa estatal de “reinsertados”²³⁴, sin embargo, en mis indagaciones en la alcaldía aparece como parte del programa estatal “Prosperidad social” que entrega de manera gratuita las viviendas a

²³³ Según las versiones de la cabildo.

²³⁴ Población desmovilizada de los grupos armados al margen de la ley (paramilitares y grupos guerrilleros).

las personas que vivían en condiciones de vulnerabilidad del mismo departamento. La vista del Barrio Nuevo desde la Granjita es ésta:



Fotografía 40. Vista del Barrio Nuevo desde La Granjita. A la izquierda y bajo los árboles se alcanza a observar un bahareque y al fondo la fila de viviendas del Barrio Nuevo. De fondo, las estribaciones de la Sierra del Perijá.

Los predios en que se construyó dicha urbanización eran propiedad de uno de los clanes de La Granjita y según la cabildo no hubo venta formal del terreno al secretario de gobierno ni al delegado de obras públicas²³⁵, razón por la que en la actualidad han demandado al municipio para que les entreguen las casas a ellos en calidad de indígenas, porque la población residente allí es totalmente arijuna.

En el Barrio Nuevo se abrieron varios negocios, entre estos tiendas de víveres y de venta de licores (cerveza venezolana especialmente) a los que asisten los habitantes de La Granjita para abastecerse diariamente, puesto que allí sólo existe una tienda de víveres de propiedad arijuna y a veces no abre. Asimismo el servicio de internet gratuito atrae a quienes tienen celular y se pueden conectar a internet. Sin embargo, no existen redes vecinales de apoyo entre los dos barrios, así como tampoco comunicación que vaya más allá de la comercial.

La distribución de clanes²³⁶ y disposición del espacio en La Granjita queda representada en la siguiente cartografía:

²³⁵ Las denominaciones de cargos se citan tal cual se registran en las entrevistas.

²³⁶ Las viviendas wayuu no agrupadas reportan, según la cabildo del asentamiento, familias indígenas wayuu con apellidos mestizos: Bolívar, Brito, Carranza, Cámbar, Peláez, Campo, Solano, Muñoz y Morales.



Cartografía de la distribución del espacio y de los clanes sobre el asentamiento²³⁷

Desde su fundación (1970) hasta nuestros días, La Granjita ofrece a la vista los bahareques y las casas de material dispuestas de manera singular, los primeros parecieran no tener una orientación u organización en relación con las otras construcciones, las segundas se organizan de un mismo modo, se orientan uniformemente (por ejemplo con los accesos dispuestos en la misma dirección) y conforman bloques divididos por las vías de tránsito no pavimentadas. Al lado de los bahareques se pueden ver las enramadas, los fogones al aire libre o cocinas encerradas por madera, los baños de material y los corrales de chivos, de repente se puede divisar una pequeña huerta de auyama, melón, frijol, maíz o ají. Esta disposición al estilo ranchería que congrega varias viviendas (ver figura 4), cuyos habitantes (parientes)

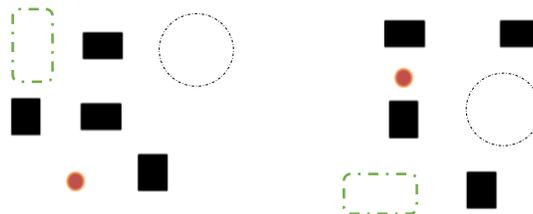
²³⁷ Esta cartografía fue diseñada con base en la información y en las indicaciones de la cabildo del asentamiento indígena La Granjita. Durante los encuentros que acordamos para la elaboración de la misma, contamos además con la colaboración de su marido y de su hija menor. Resulta interesante señalar que esta distribución de los puntos cardinales en la cartografía siguió las pautas que ellos me suministraron: la parte superior de la cartografía –o norte– coincide con la ubicación del resguardo de Mayabangloma y la parte inferior –o sur– ubica el centro urbano del Barrancas. Posteriormente, para los fines de este escrito, ubiqué la rosa de los vientos de acuerdo con la manera convencional.

comparten el fogón y la enramada, es el espacio en que se comparte la vida diaria. Los recursos también se comparten allí y las actividades se delegan y se comparten de acuerdo con las necesidades de quienes conviven y co-residen allí. De modo semejante se disponen las viviendas en el resguardo de La Loma, se forman rancherías y la característica del espacio compartido y las actividades compartidas allí dan lugar a dinámicas sociales de obligación, intercambio y solidaridad entre los parientes que co-residen²³⁸.

A partir de mis observaciones de campo, tanto en La Granjita como en La Loma –y La Gloria-, puedo establecer que las rancherías propician flujos de interacción más intensos (frecuentes y recurrentes) entre los residentes de la misma, puesto que la polifuncionalidad de varios de los espacios comunitarios compartidos, sobre todo la enramada, el fogón y la cocina (fotografía 28), se caracterizan por la circulación y la permanencia libres durante periodos prolongados de tiempo²³⁹.

A continuación se puede observar (en la figura 4) la disposición de las viviendas tipo ranchería en La Granjita, esta disposición concuerda con la observada en los resguardos indígenas La Loma y La Gloria.

Figura 4. Distribución de las viviendas tipo ranchería²⁴⁰



²³⁸ Las rancherías son espacios de congregación, como se mencionó en el capítulo dos, los documentos de las misiones capuchinas reportan su existencia desde los documentos del siglo XVIII. La disposición de viviendas cercanas y con los accesos dispuestos de manera no uniforme se debía al albergue y a la seguridad de los miembros de las parcialidades (Polo, 2012).

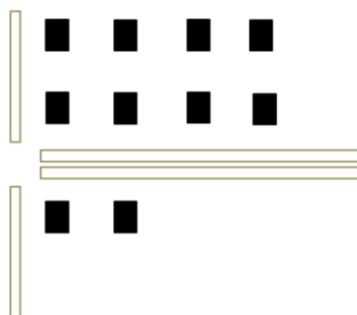
²³⁹ A pesar de que no se puede afirmar que existan espacios comunitarios exclusivamente para los haceres femeninos o masculinos, una diferencia importante con los espacios íntimos es que en estos últimos se puede establecer una relativa exclusividad en lo concerniente a la habitación de la madre o madre-abuela y su pareja conyugal en caso de haberla. Este espacio además puede en ocasiones albergar a los hijos menores y está en todo caso reservado para la privacidad de la figura materna.

²⁴⁰ Los rectángulos negros representan las viviendas y los círculos los fogones. Los círculos de contorno de línea discontinua representan las enramadas y los rectángulos en línea discontinua los corrales para los chivos.

Las casas de material tienen incorporado el baño y la cocina, habilitan un espacio frontal como enramada que techan con zinc, no hay chivos y pocas cuentan con huerta (tipo barrio). La organización está más centrada en los habitantes de la vivienda, aunque en muchas ocasiones, a pesar de que la disposición de las viviendas en el espacio, no les permita compartir la cocina o la enramada, se comparten algunas actividades y se crean redes entre los miembros de una familia de procedencia de estos grupos que de acuerdo con las contingencias de la vida cotidiana se van organizando permanentemente, aunque no de manera tan estrecha como en las rancherías.

Con la transformación del espacio hacia lo urbano, desde la década de los setenta hasta la actualidad, resulta evidente que las redes sociales comunitarias se han visto trastocadas. Las conexiones entre espacios comunitarios que la ranchería facilitaba ahora están obstaculizadas por la distancia que ha impuesto la carretera y el trazado reticular. En los espacios tipo barrio, las mujeres ya no se reúnen a cocinar juntas o reúnen las compras, ya no comen o hacen las labores domésticas en compañía de las otras de manera tan frecuente como en las rancherías. Las enramadas de las dos últimas generaciones de viviendas congregan al grupo familiar de cada vivienda para las labores cotidianas y los espacios del encuentro con otros parientes se traslapan con los públicos del vecindario (calles y caminos).

Figura 5. Distribución de las viviendas tipo barrio²⁴¹



Ya sea en la organización tipo ranchería o tipo barrio, cada vivienda aloja a una conformación familiar particular (nuclear, por ejemplo, o madres con sus hijos o abuelas con sus nietos o madres con hijos y nietos), de preferencia de jefatura femenina (o

²⁴¹ Las líneas verticales y horizontales representan las vías de tránsito peatonal y vehicular.

matrifocales) que mantienen relaciones de cooperación (intercambio y solidaridad) con otras familias del mismo clan. Los miembros de estas familias pueden no co-residir pero pueden convivir por largos periodos de tiempo durante el día, además de compartir ciertas actividades. En algunas ocasiones los miembros de las familias se trasladan de una vivienda a otra con parientes de su mismo clan en aras de prestar colaboración a otros familiares (el hijo de una mujer puede ir a residir con su abuela, su tía o su prima si no existe en la vivienda un hombre que asuma las responsabilidades pertinentes al caso). La movilidad de las personas, sobre todo de los hombres, es frecuente en estas conformaciones familiares matrifocales.

Dentro de los espacios públicos se encuentra el caso de los cementerios. Cada familia o clan ya sea en La Loma o en La Granjita, o en otras localidades indígenas wayuu de La Guajira, tiene su propio cementerio. La construcción del cementerio se determina por el tiempo que la familia lleve viviendo en el lugar y la decisión de ser enterrados allí, puesto que una vez dispuesto el lugar y se realice el primer entierro, la familia del clan no se muda de allí. Los cementerios se construyen relativamente cerca de las rancherías y allí se abren las fosas en las que se depositan los cuerpos de los difuntos envueltos en telas para el primer entierro, sobre la fosa se construye una tapa de concreto que se remueve para el segundo entierro. Cuando se exhuma el cuerpo, se limpian los huesos y van a depositarse dentro de un osario en el mismo cementerio familiar. Los wayuu de La Granjita reconocen como propio, como punto de partida de su vida y de llegada a su muerte, el lugar donde están enterrados sus parientes (su familia o *tapüshi*)²⁴², los miembros de su clan bien sea paterno o materno²⁴³. La Loma cuenta con los cementerios de los Epiyú y de los Gouriyú. En La Granjita hay tres cementerios, el de los Pushaina, el de los Uriaña y el de los Ipuana (estos dos clanes de asentamiento posterior).

Doña E (primera generación) cuenta al respecto:

DM: ¿acá dónde está el cementerio?

²⁴² “Mi familia”. No refieren los wayuu de la Granjita su relación con *eirruku* exclusivamente materno, como señalan la mayoría de las etnografías del grupo indígena.

²⁴³ Los entierros wayuu presentan diferentes formas de realizarse, estas variaciones vienen dadas por las costumbres diferenciadas entre los wayuu de arriba o arriberos (de la Alta Guajira) y los abajeros (los de la Baja Guajira), como ellos mismos se han denominado. Por lo que toca a las prácticas en La Baja, los entierros son eventos sociales de gran importancia, puesto que tanto en el primero como en el segundo, el clan del difunto debe hacer una invitación masiva a los miembros más alejados del clan (y a las familias materna y paterna), no sólo a los parientes más cercanos y con los que se tiene trato, sino se debe incluir a los más lejanos también –*taawanyü*- con los que no se tiene trato (Goulet, 1986; Perrin, 1976 [1980]; Gutiérrez de Pineda, 1950; Rivera, 1986, 1990a, 1990b).

DoñaE: hay tres, pa'l lado de Ny está el de los Pushaina, por el pozo'el diablo.
DM: ¿cuándo lo construyeron?
DoñaE: Eso sí no sé exactamente... Allá [en La Loma] sí había cementerio, había de todo, acá no había nada de eso, todo lo de nosotros lo teníamos en La Loma. Todo ha sido un proceso, Marcela..."

Uno de los cementerios en La Granjita ostenta este tipo de construcción:



Fotografías 41 y 42. El cementerio del clan Pushaina en La Granjita. En la primera fotografía a la izquierda se observa en el plano medio la enramada (techo de zinc y palma de yotojoro) y más atrás las tumbas con las placas de concreto encima. La fotografía de la derecha muestra la organización de estas tumbas (todas alineadas en una misma dirección) así como las cruces de concreto y las flores artificiales²⁴⁴. El cementerio está cercado con puntales de madera y alambre de púas.

El cementerio es un lugar importante para la comunidad wayuu de La Granjita, puesto que allí reposan los restos de sus parientes por clan. El clan de los wayuu de este asentamiento en especial (y podría extender la afirmación que de otros asentamientos y resguardos de la zona por los datos de archivo parroquial consultados) adquiere diferentes fórmulas desde lo que la antropología ha discutido y presentado sobre la matrilinealidad y la bilateralidad. Sin embargo, en la praxis, las personas han optado por adscribirse a una o a otra línea con diferentes motivaciones que sobrepasan las regulaciones de la organización matrilineal o bilineal, como ya se mencionó en capítulos anteriores. Para estos casos, el orden de los epónimos (clan) o los apellidos cuando se trata de hijos de personas que tienen antepasado arijuna o son arijunas va a determinar

²⁴⁴ Si bien los wayuu se han mantenido apartados de las misiones católicas, muchos de ellos en La Granjita son católicos o se han sumado como feligreses a otras iglesias o "cultos", como los denominan ellos, que han tenido amplia extensión en los municipios del corredor minero. Hay dos cultos en La Granjita que realizan sus encuentros varias veces por semana en las casas o patios de los feligreses (no hay sedes fijas o específicas pues se van rotando de manera más o menos constante): los Testigos de Jehová y los Pentecostales. No tengo certeza de si todos, pero sí por lo menos dos de los últimos difuntos han tenido entierro por el ritual católico con misa y sacerdote, además del embalsamamiento wayuu. Las cruces se pueden interpretar como elementos de la religión católica.

la adscripción o autoadscripción al clan, asimismo se generan fórmulas de adscripción cuando la persona no cuenta con un epónimo en su nombre oficial.

Ad (segunda generación) señala al respecto:

“Ad: es que el papá de uno tiene sus apellidos, tiene su casta

DM: ¿antes era el de la mamá?

Ad: eso se veía mucho, mucho, primero el apellido de su mamá que si su papá no estaba no importaba, pero ahora no, ahora todo se ha puesto legal y al día

DM: Y para el entierro ¿dónde les toca a ustedes, donde está su papá?

Ad: Donde mamá Eu por ser Pushaina, a mí y a mis hermanas ahí mismo, a mami en el cementerio de su casta, pa'llá pa' la Loma. Todo es la ley de nosotros, porque ¿cómo se llama?, cada clan tiene su cementerio, cada clan tiene su cementerio, aquí los Pushaina, los Ipuana y los Uriana. Acá vamos a quedarnos en vida y en muerte y los hijos de uno también...”

Ad menciona tres aspectos importantes, en primer lugar la importancia de los apellidos o clan del padre para la membresía al clan puesto que lo ‘legal y al día’ como ejercicio civil colombiano (la norma arijuna) es que el apellido o casta paterna debe ir en primer lugar, luego el de la madre, como ya se presentó en el apartado de las formas de la onomástica. En segundo lugar que la adscripción al clan marca el futuro en la práctica de entierro de la persona y del grupo que comparte el epónimo: ‘cada clan tiene su cementerio, cada clan tiene su cementerio’, no es un hacer individual, sino colectivo, la repetición refuerza la afirmación y la sentencia existe en virtud de la norma consuetudinaria: ‘todo es la ley para nosotros’, esto además permite ver que los haceres se normativizan desde dos ámbitos: el civil o estatal arijuna y el wayuu (modalidad intersubjetiva deóntica que marca obligación). En tercer lugar, esta sentencia no sólo aplica para el futuro, sino para el presente y el futuro próximo (modalidad intersubjetiva deóntica) de la permanencia y persistencia de quienes viven en La Granjita con relación a quienes se hallan enterrados en el cementerio: ‘acá vamos a quedarnos en vida y en muerte y los hijos de uno también’²⁴⁵. La misma línea de tiempo les corresponde a los hijos (‘y los hijos de uno también’ –uso de adverbio de adición-): éste es el lugar de los wayuu de La Granjita, no por una conexión únicamente con las condiciones físicas o de propiedad del espacio, sino como una manera de continua relación con los que viven y con los que van muriendo: la

²⁴⁵ Se puede entender un deber de permanencia y trascendencia, como ideal o expectativa del grupo social –por clan- marcado con la modalidad intersubjetiva deóntica en la forma verbal ‘vamos a’ como una proyección del presente hacia el futuro.

mutualidad del ser (Sahlins, 2013) se hace presente en la participación y en el compartir el lugar con otros parientes vivos y fallecidos.

La autoadscripción y adscripción a los grupos de parentesco por medio de clanes y apellidos y su orden repercute en los lugares construidos en función del entierro, como quedó analizado en las prácticas de reconocimiento de la progenie a través de la onomástica; así lo afirma DonSx:

DM: “¿y dónde lo enterraron [a su hermano]?”

DonSx: en el cementerio de allá [señala en dirección al pozo], donde está mamá y el difunto Slt, donde me tocará a mí.

DM: ¿por qué allá?

DonSx: porque es el de nosotros, por casta”.

El discurso de DonSx es bastante ilustrador al respecto, puesto que menciona que su madre que es Pushaina, su hermano que también es Pushaina y su sobrino que es Pushaina se encuentran todos enterrados en el mismo lugar y de hecho no sólo habla del presente ‘donde está...’, de hecho donde están todos los de su clan, sino que se proyecta: ‘donde me tocará a mí’, puesto que su futuro, por lo menos en lo que refiere a su lugar de entierro está predeterminado por la pertenencia al clan (expectativa marcada en la modalidad intersubjetiva deóntica). De otra parte tanto su esposa como hijos e hijas serán enterrados en La Loma, donde está el cementerio Gouriyú. Sus hijos no llevan el clan Pushaina, mientras que sus sobrinas y sobrinas por parte de su hermano –el difunto– sí, y serán enterrados en el mismo cementerio Pushaina, el de su padre.

Estos datos corroboran cómo la adscripción al clan determina las prácticas de entierro y la conexión con el territorio, es decir, su construcción como lugar. La onomástica no es sólo una cuestión de nombres, el sentido de llevar tal o cual clan o apellido constituye un elemento importante para la construcción de los rasgos de la etnicidad wayuu (valor), así como la trascendencia de la persona tras su deceso (expectativa). Los textos culturales del cuidado y la crianza ya analizados en virtud de las prácticas de la onomástica se refuerzan con la relación del grupo social con el territorio. El nombre propio heredado marca la membresía al colectivo y la adscripción al territorio.

En relación con el cementerio existe una articulación entre los clanes y sus miembros, es una expresión tácita que indica el lugar de donde son, pues allí serán enterrados. La dimensión espacio-tiempo cobra sentido una vez más: la implicatura queda consignada en los siguientes términos: somos de acá, porque nuestra familia ha sido de acá, ha vivido

acá y está enterrada acá, en el futuro seremos de acá y nuestros hijos también. El cementerio como lugar se vincula a la estructura temporal de la experiencia por cuanto los valores del mismo devienen de las personas que se encuentran allí y a su conexión con las personas vivas con las que comparte el epónimo, esto es, que son familia o que son del mismo clan. En la expectativa de vivir allí y de ser enterrado allí, por lo tanto, los sentidos vienen dados por la mutualidad del ser como vivencia de las relaciones de parentesco: participar y compartir el lugar con los que se considera parientes y del mismo clan.

Resulta evidente en este punto una continuidad de las formas de entierro y uso del cementerio para marcar adscripciones al clan, bien sea paterno o materno. El hecho de que la persona tenga un clan al cual adscribirse indica una membresía no sólo al grupo con el que comparte el epónimo, sino la pertenencia al grupo indígena wayuu, pues tiene derecho de entierro a un cementerio indígena. La funcionalidad del cementerio no es simplemente albergar el cuerpo colectivo de un clan tras su muerte, sino una permanencia y trascendencia en el tiempo y en el espacio por medio de la pertenencia al territorio.

Resulta importante establecer que los procesos de acumulación por desposesión (Harvey, 2004) que vienen desarrollándose durante las últimas décadas a raíz de los extractivismos en esta región han trastocado estas configuraciones del espacio como lugar de las comunidades wayuu del corredor minero. En el caso de La Granjita, la influencia de la mina es evidente en la acaparamiento de tierras (Arboleda y Cuenca, 2015) con acciones como la compra de terrenos de los clanes para la construcción de vivienda social, la desviación de fuentes acuíferas y por lo tanto una agudización de la crisis por el acceso al agua, además de un intensificado y acelerado proceso de urbanización que repercute en las formas de habitar de la comunidad wayuu de este asentamiento tipo barrio.

La imposición que ha ejercido el Estado (a través de la connivencia con los extractivismos, la iglesia y los planes de vivienda urbana y de planeación urbana) sobre esta comunidad, da cuenta de un proceso histórico de violencias y despojos de sus territorios, dentro de un complejo ideológico que pretende arrinconar las agencias. No obstante, dentro de este mismo complejo ideológico, la pervivencia de las agencias se

manifiesta en las innovaciones y transformaciones que se vienen presentando a raíz de estos despojos, que sugieren sobre todo imbricaciones, alternancias, sustituciones en las formas de habitar y de mantener vigente la ley wayuu en estos casos de relación con el territorio. El caso más subrayado, desde mi punto de vista, es el de la adscripción a los clanes wayuu y la pertenencia a los mismos a través de la relación con los cementerios claniles.

Ahora bien, sobre los recursos semióticos de demarcación: segregación, separación, integración, sobreposición, rima y contraste, con relación a los significados potenciales del cambio rural-urbano y la matrifocalidad, se puede establecer analíticamente lo siguiente:

DEMARCACIÓN	POTENCIAL DE SIGNIFICADO CAMBIO RURAL-URBANO	POTENCIAL DE SIGNIFICADO MATRIFOCALIDAD
Segregación: los diferentes clanes ya sean paternos o maternos se distribuyen en el espacio.	Cada uno de los clanes residentes de La Granjita (Pushaina, Gouriýú, Ipuana, Uriana y alguno Epieyú) se ha apropiado de territorios que han demarcado con el trazo de calles y caminos destapados. Los límites entre las viviendas de un mismo clan o familia están explícitamente marcados, tanto así que tres de estos clanes tienen cementerio propio.	La distribución por clanes en el territorio no se efectúa con base en un principio matrilineal ni matrilocal o como acatamiento de la ley wayuu para el efecto; estas formas de establecimiento residencial devienen de la necesidad del mantenimiento de las redes de apoyo entre las familias de conformación y la familia de procedencia, ambas matrifocales.
Separación: los límites y accesos entre espacios públicos y privados se establecen a partir de elementos visibles y reconocibles por la gente del vecindario.	Las cercas de madera (puntales), y alambres de púas trazan los límites entre las viviendas de cada familia (procedencia o de conformación). Tanto los broches como los portones de madera funcionan como accesos a la gente externa al asentamiento, pues en las delimitaciones de los patios existen "pasos" por los que los parientes y vecinos transitan libremente.	Las familias de procedencia congregan familias de conformación tanto de sus hijos como de sus hijas, razón por la que la experiencia del parentesco se establece preponderantemente entre la madre-abuela y sus hijas, nueras, sobrinas, etc. No es de extrañar que los patios, aun en las residencias tipo barrio estén interconectados y funcionen como caminos de paso para la gente de estas familias congregadas (los chivos también transitan por allí libremente), es más, los depósitos de agua también se encuentran en estos "pasos" para facilitar que los miembros de otras familias de conformación puedan acceder al líquido.
Integración: Las personas miembros de una misma familia de procedencia que comparten clan se movilizan entre las	Tanto en las rancherías como en las viviendas agrupadas a manera de cuadradas las personas se movilizan diariamente entre las viviendas de sus parientes de clan, pues la co-participación en las faenas de la vida	Las calles o caminos que delimitan los espacios públicos no establecen fronteras entre los espacios de las viviendas de una misma familia de procedencia congregada, pues, como se observa en la cartografía del asentamiento, son varios los clanes

viviendas de ese mismo clan.	cotidiana implica el establecimiento y vivencia de redes de apoyo mutuo.	que se dispersan aun sobre estas vías y el tránsito diario se efectúa sobre estas vías.
Sobreposición: algunos espacios comunales son neutrales y congregan a la población del asentamiento sin distinción de grupo de parentesco.	Espacios como la sede comunal, las canchas de fútbol, la alberca – depósito de agua-, el jagüey abandonado, los caminos y las vías públicas permiten la interacción con personas de otros clanes. El paso obligado diario para el acopio de agua o para las transacciones comerciales genera periodos de intercambio vecinal, pero de ninguna manera constituye el medio de establecer redes de apoyo mutuas.	Cada mujer-abuela de la primera generación congrega otras familias (las de sus hijos e hijas u otros parientes), aunque puedan estar distantes o separadas por espacios públicos o privados, las redes de conexión entre familias de conformación y de procedencia permanecen sobre las fronteras de la construcción.
Rima y contraste: la coexistencia de formas rurales tipo ranchería y formas urbanizadas tipo barrio en el asentamiento.	Coexistencia de formas de habitar en forma congregada tipo ranchería y tipo barrio. La primera alternativa opera como una agrupación de viviendas de un mismo clan o familia que pueden compartir el fogón, el depósito de agua y el baño. La segunda alternativa no cuenta con opciones de congregación más que por la reunión en la enramada; por lo tanto no hay compartimentación de actividades en torno a un fogón ni a las prácticas de alimentación. Los cementerios claniles (paterno o materno) son lugares de la mutualidad del ser, pues vinculan a la persona con su grupo de parentesco, con los miembros de los clanes vivos o muertos.	Existe una jerarquía de familias matrifocales: la figura de la madre-abuela de la familia de procedencia es el enclave del resto de mujeres madres en calidad de hijas, nueras, sobrinas o nietas que agrupan a esta familia sus propias familias de conformación. Los lugares compartidos son los espacios en los que se efectúan las redes de interacción y la convivencia diaria de la mutualidad del ser. Sin embargo, la imbricación de alternativas exclusivas, como la construcción de baños en cada vivienda o adaptación de espacios para cocinar aparte, son nuevas formas que van relegando ciertas co-participaciones en la vida de los otros (sus parientes de clan). Se puede establecer que al marcar el clan paterno (con la onomástica) y al distribuirse explícitamente en el vecindario, el sentido del espacio se condensa en la evidencia de una co-existencia de la matrifocalidad dentro de una relación de género patriarcal.

Este análisis permite entender que desde el punto de vista del cambio de los modos de habitar existe una co-existencia de formas y por lo tanto también un *continuum* espacial que corresponde a las oscilaciones entre la forma tradicional wayuu y la forma arijuna. El cambio da lugar a una transición entre los dos polos que se va extendiendo y conformando como un amplio abanico de posibilidades intermedias que adquieren rasgos de uno y otro extremo o que inserta nuevas alternativas a las formas de la construcción, la distribución o la funcionalidad del espacio como lugar. No se podría afirmar que las

posibilidades sólo se dan a partir del inventario de las formas de habitar en tensión, pues la introducción de elementos hacen parte de la innovación y la creatividad, aunque no siempre desde la comodidad o funcionalidad de acuerdo con la geografía o el clima de la región (por ejemplo la construcción de muros de ladrillo para delimitar la propiedad privada), pues la tendencia es el paso de un modo de vida más comunal a uno individualizado centrado en la familia nuclear o monoparental matrifocal.

A pesar de la existencia de redes de apoyo mutuo entre los miembros de una misma familia o clan (paterno o materno), a la vivienda aislada, cercada y delimitada se le adjudican sentidos de privacidad y exclusividad que, poco a poco, las viviendas tipo ranchería van adquiriendo con la privatización de los espacios anteriormente compartidos. Esto concuerda, por ende, con los recientes procesos de privatización y de titulación individual del territorio colectivo (provenientes de las dinámicas de la economía extractiva emergentes en la región, como ya se mencionó) aunque la cohesión de los lazos de parentesco todavía permanece.

La matrifocalidad en el espacio es evidente en la congregación y la construcción de los sitios de paso y acceso, desde las propiedades demarcadas como espacios privados exclusivos de cada familia de conformación a los espacios más abiertos de la vivienda de la familia de procedencia, pues la jerarquía entre madres centralizadoras o enclaves se basa en la genealogía (madre-abuela sobre las generaciones de descendientes). La movilidad y el desplazamiento entre los lugares comunes del mismo clan o familia ofrecen la posibilidad de interconexión entre parientes en redes de apoyo mutuas que permanecen en el tiempo mientras las contingencias de la vida cotidiana lo ameriten (en el marco de la pobreza, la escasez de los recursos económicos y de servicios públicos como el agua). La co-participación de la mutualidad del ser como experiencia del parentesco se ve atravesada por la centralidad de la mujer-madre en las conformaciones familiares matrifocales aunque dentro de un ordenamiento patriarcal. Ser mujer en estas circunstancias particulares, por lo tanto, connota sentidos desde la experiencia del parentesco: ser esposa es importante, pero lo es aun más ser madre, el rol familiar orienta la identidad de género.

LAS JERARQUÍAS

- *De género*

Tanto los haceres de esposa como los haceres de la crianza (no sólo de la maternidad que recae sobre la progenitora), se advierten como dos conjuntos de las formas que revisten el ser mujer en virtud del hacer como tal. Las relaciones de parentesco y la vivencia del mismo son elementos determinantes para la orientación de los haceres de las mujeres wayuu. No se podría considerar una relación de género desligada del parentesco, puesto que estas relaciones están construyendo permanentemente a los individuos. Es menester considerar para el caso de estas mujeres que, por lo menos desde los dominios domésticos, las relaciones de parentesco conducen la convivencia desde la participación en la vida de los otros, la mutualidad, la reciprocidad y la intersubjetividad. El ser mujer está articulado a la vivencia del parentesco.

Ahora bien, estas relaciones de parentesco no descansan sobre la base de las simetrías y las igualdades, los roles no sólo detentan posiciones diferenciales, en este punto opera el carácter relacional o situado del análisis (Haraway, 1991), sin predeterminedar que el ejercicio del poder se oriente verticalmente de hombres hacia mujeres o desde arijunas hacia indígenas wayuu, el asunto se dirige hacia precisamente analizar cómo se desarrollan tales asimetrías y desigualdades; pues el ejercicio etnográfico aquí realizado demuestra que existen dominios y situaciones que enmarcan las relaciones sociales asimétricas y desiguales. La jerarquía de género se orienta desde lo valorado positivamente hacia lo valorado negativamente: lo masculino sobre lo femenino y lo arijuna sobre lo indígena. En este punto cabe recordar los datos explícitos en los que se manifiesta tal jerarquía:

- El ritual de la compensación matrimonial y el contrato social que implica la sanción social de la unión conyugal por medio de la alianza wayuu, entre hombres wayuu y mujeres wayuu, que según las mujeres establece una situación de subordinación femenina y por lo tanto de vida precaria para ella y sus hijos.
- Tanto la compensación como la no compensación matrimonial por parte de los hombres arijuna al establecer la unión conyugal con mujeres wayuu, en tanto que

con la práctica de cobro y pago se unen en las mismas condiciones de subordinación que con los hombres wayuu. Aunque pudiera parecer más liberadora esta unión, sin el compromiso por la ley wayuu, en este tipo de alianzas el hombre está exonerado de las sanciones colectivas en caso de incurrir en ellas.

- El establecimiento de derechos y obligaciones “naturalizados” en los textos culturales del parentesco que implican prácticas diferenciadas según los sexos: para hombres-maridos-padres se reservan las obligaciones sobre todo del sostenimiento económico de la familia y para mujeres-esposas-madres las de la nutrición, el cuidado y la crianza, así como las de procreación y la sexualidad exclusiva, y en caso de que el hombre no cumpla con las suyas, ella debe asumirlas simultáneamente.
- Establecimiento de conformaciones familiares matrifocales dentro de un ordenamiento patriarcal, como haceres de la transición entre conformaciones familiares wayuu y arijunas, y de las transiciones en el habitar de modos rurales a más urbanos.

Por lo tanto, la centralidad de la figura mujer-madre (o mujer-madre-abuela) no denota ni connota necesariamente una valoración positiva de lo femenino sobre lo masculino, pues como quedó analizado en el apartado de la familia y la matrifocalidad, esta centralidad es una forma de elección colectiva, para garantizar la subsistencia de las familias que giran en torno a esta mujer. El hecho de que el enclave femenino congregue y distribuya los recursos (así como el espacio) tanto materiales como simbólicos de la existencia es apenas una consecuencia de la ausencia de los hombres en sus roles de maridos y padres o que no cumplen con las obligaciones que determinan las expectativas de las relaciones de parentesco.

En este caso, lo que significa ser mujer en el contexto particular de este tipo de conformaciones familiares y locales²⁴⁶ no plantea un criterio uniforme ni compartido por todas las mujeres del asentamiento indígena, cada generación ha construido una experiencia diferente y conforme a ésta han desplegado sentidos, valores y expectativas

²⁴⁶ Vinculadas a los procesos históricos de la región y su interconexión con la sociedad arijuna en las dimensiones políticas, económicas y administrativas.

específicas. Como parte de la vivencia en el tiempo presente cada generación produce haceres tipo estrategias que motivan y dirigen hacia un mantenimiento de la situación o bien hacia una transformación, los fines o expectativas (escoger con quién conformar familia, co-residir o no, dónde vivir, en qué vivir, cuántos hijos tener, nombrar o no con el clan, dónde enviar a los hijos a estudiar, con quién deben unirse los hijos/las hijas, a qué edad tener hijos, en qué circunstancias, establecer una segunda unión, una tercera, trabajar o no, etc.) proveen el terreno que avizoran las mujeres desde su intersubjetividad, reflexividad y volición, claro está desde su punto de vista situado (Haraway, 1991; Millán, 2014; Marcos, 2014; Cumes, 2014): mujeres indígenas.

Continuar una argumentación con apelación al ejercicio etnográfico para constatar que en las relaciones que se desarrollan dentro de las familias existen pautas de crianza diferenciales para hombres y mujeres (de manera semejante a lo propuesto por Chodorow (1984 [1979]), ya mencionada) sería por demás acertado para dar cuenta de cómo no sólo existen unas expectativas individuales maternas, sino de un grupo para formar individuos culturales que interactúen en ese contexto (Puleo, 2005 y Lagarde, 1996, 2001, 2005). No obstante, sería inconveniente dejar entreabierto tal posibilidad y propongo abrirla a lo posible y viable, toda vez que los individuos, hombres y mujeres, no necesariamente pisan sobre las huellas de las antiguas generaciones, están situados y con sus puntos de vista parcializados y subjetivos, y por ello están en posición de continuar o de subvertir dichas pautas de crianza. Puede resultar que ese individuo social “ideal” que se empeña en crear el grupo indígena del asentamiento no se acomode a sus “expectativas”.

En consecuencia, entiendo que las categorías “mujer-esposa-madre” y “hombre-marido-padre son en sí mismas categorías vacías, pues cada sociedad y desde diferentes dimensiones las dota de sentido y de allí deriva precisamente el hecho de que la naturalización de la diferencia y la jerarquía de género sean centrales en este otorgamiento de sentido de la familia matrifocal. Los sentidos que colectivamente se le otorgan a la mujer-esposa-madre corresponden al cumplimiento de sus deberes y obligaciones dentro de las familias tanto de procedencia como de conformación que se basan en un hacer específico: la protección de sí mismas y el cuidado de sus hijos – extensivo a sus parientes cercanos-, esto implica procurarse un “buen” marido y

procurarles a sus hijos un “buen” padre (valor). A partir de esta condición las mujeres despliegan sus expectativas, puesto que ante las particularidades de las presencias o ausencias de los hombres, ellas asumen un modo de vida doméstico que se caracteriza por la jefatura familiar y por la centralidad.

La jerarquía de género incluye un elemento medular a esta discusión de la centralidad de la mujer: sus haceres como esposa y como madre, imbricados muchas veces, pues la relación entre la pareja conyugal manifiesta explícitamente la procreación (texto cultural de la reproducción y la sexualidad). Por lo tanto la conyugalidad y la maternidad son dos conjuntos de haceres que las mujeres atribuyen a su condición sexuada social y culturalmente, ya que tanto los hechos de la alianza como los de la filiación se revisten de sentidos expresos que sostienen el “ideal” de un modo de vida, en esta dirección el deseo de la maternidad no necesariamente va acompañada del deseo de ser esposa, sin embargo, ser esposa implica (¿adquirir?) el deseo de ser madre o por lo menos el deseo de hacer padre al hombre.

Me permito desdoblar estas últimas afirmaciones de manera argumentada. El contrato colectivo de la alianza matrimonial (ley wayuu o el compromiso de hecho) le impone a la pareja conyugal la obligación de la procreación y ya dentro de la pareja el hombre le impone esta obligación a la mujer por sus características biológicas, ya que ella tiene la facultad de concebir y llevar a buen término la vida humana dentro de sí (trans-subjetividad, Sahlins, 2013). La delegación de la obligación es evidente en los haceres individuales y colectivos cuando con o sin la existencia de la ley se sanciona material y simbólicamente a la mujer estéril, cuando se le permite al hombre adquirir una mujer que pueda “darle” o “parirle” hijos y “devolver” o abandonar a la que no, cuando el hombre puede renunciar al reconocimiento y protección de sus hijos sin sanción alguna y cuando la mujer le debe al hombre su exclusividad sexual sin condición de reciprocidad. De otra parte, los hombres pueden desear tener hijos, como mencionaron las mujeres entrevistadas, motivados por un deseo de trascendencia o por demostrar su virilidad en el acto reproductivo, pero las mujeres no siempre quieren tener hijos para sentirse o hacerse mujeres, sino para mantener la relación conyugal, así sea de manera transitoria (ejemplo claro de esta afirmación es el hecho de la monogamia sucesiva o serial de la que ya se habló en el capítulo tres).

La importancia de la maternidad para las mujeres de La Granjita no corresponde a una elevación o una valoración positiva necesariamente de las actividades adjudicadas a estos haceres de la vida, pues como se expuso en el texto cultural del cuidado y de la crianza, la expectativa de la maternidad responsable incluye sobre todo el control de la práctica de la procreación -el espaciado entre hijos y el número de los mismos-, puesto que frente a la generalizada ausencia del hombre-marido-padre, es ella quien debe asumir la maternidad sin más apoyo que el de sus hijos mayores o el de los miembros de su familia de procedencia.

El uso generalizado de las prácticas anticonceptivas entre las generaciones más jóvenes es el argumento de esta afirmación, puesto que si bien es cierto que no se ejerce control sobre el primer embarazo, sí sobre los sucesivos²⁴⁷; esto implica un ejercicio de volición, reflexividad y agencia. La mujer decide si dar o no hijos, “a quién” y en qué circunstancias, sus fines están orientados hacia la procura de la protección de sí misma y de sus hijos en primer lugar; establecer relaciones afectivas es concomitante para la tercera generación, pero no mucho o nada para las dos anteriores.

Héritier (2007 [2002]) afirma que el primer paso de la humanidad hacia la disolución de la jerarquía (de los sexos, explicita ella) fue la legalización, en muchos países del mundo, de la píldora anticonceptiva y por extensión de los otros métodos con la misma función, puesto que le otorgó a las mujeres la facultad de decidir sobre sus propios cuerpos y sus destinos. Según esta autora, “la anticoncepción se aplica en el lugar mismo de la dominación [...] la puesta a punto de la píldora anticonceptiva hormonal femenina ha sido la invención médica que más ha colaborado con las mujeres en materia de libertad y dignidad” (Héritier, 2007 [2002]: 213). Para esta autora, la dominación masculina tiene motivación en el deseo de apropiación de los cuerpos femeninos para garantizar la procreación de hijos –varones-, por lo tanto el control de la sexualidad femenina se instaló en lo más hondo de la naturalización de la diferencia con base en el criterio biológico; aunque todavía existan sociedades que no pueden tener acceso a estos métodos de control de la natalidad y que por lo tanto no se pueda extender a todas las mujeres.

²⁴⁷ Esto no excluye los embarazos no deseados, puesto que en diferentes ocasiones las mujeres manifestaron haber quedado en embarazo pese al uso de anticonceptivos orales o inyectables.

Reflexionar sobre la jerarquía de género implica pensar en el componente biológico e ideológico que diferencia a hombres y a mujeres en determinadas sociedades, puesto que existen factores diversos que acompañan estas desigualdades en las relaciones de parentesco, sobre todo las conyugales, como las de carácter étnico y sin duda las de carácter económico. La distinción que refirió Rivera (1986 y 1990) entre indígenas “ricos y pobres” continúa siendo una derivación de la jerarquía social no sólo wayuu, sino guajira en general (regional, nacional, mundial), puesto que la adquisición de recursos económicos, así como la acumulación del capital enmarca toda una serie de dinámicas como las que se han venido analizando en esta investigación. Considero que sin la referencia explícita a un enfoque interseccional, el estudio desarrollado ha considerado las interacciones dentro de un dominio particular (doméstico), como espacio de manifestación del poder, así como las relaciones étnicas y entre los sexos que allí tienen lugar de manera conjunta²⁴⁸.

- *Inter-étnicas*

Las alianzas inter-étnicas (mujer wayuu/ hombre arijuña) conllevan la transformación de las conformaciones familiares tal cual se establecen según la norma consuetudinaria wayuu para el efecto, este hecho permite avanzar hacia el análisis no sólo de estas transformaciones, sino dirigirse hacia lo profundo y subyacente a este tipo de conformación familiar: las tensiones que no sólo ya se ofrecen desde lo femenino y lo masculino, sino de lo étnico: lo femenino indígena y lo masculino arijuña.

Las relaciones de parentesco orientan una de las maneras de ser mujer en estas condiciones particulares de existencia, puesto que tanto lo económico como lo político son elementos que deben integrarse a esta construcción de la identidad de género y

²⁴⁸ No considero pertinente proponer el análisis desde un marco interseccional que si bien plantea la necesidad de dejar de considerar los conceptos de etnicidad, raza, género y clase social de manera separada y promueve su estudio simultáneamente, al mismo tiempo que permite descubrir el efecto de cada uno de estos componentes en las relaciones de opresión, resulta inadecuado aquí en razón de que se habla en términos de subjetividades, esto es, desde un marco de la experiencia (sentidos, valores y expectativas), la inadecuación resulta por cuanto la liberación o emancipación pretendida desde estos planteamientos interseccionales se basa en ejercicios individualizados y no de performances productos de la intersubjetividad. Como propone Sylvia Marcos (2014) la alternativa es proponer la relación entre horizontes de sentido (por ejemplo cuando el dominante/hegemónico al entrar en crisis pueda abrirse no sólo a uno, sino a varios horizontes de sentido) para penetrar las jerarquías (el complejo ideológico, en términos de Hodge y Kress, 1988) hacia la dialogicidad.

étnica: del ser mujer indígena. Por el momento puedo señalar que, con base en este ejercicio investigativo, las mujeres wayuu de La Granjita se hacen como mujeres al ser esposas-madres (sobre todo madres) en conformaciones familiares particulares con hombres-maridos-padres en las que existen sentidos, valores y expectativas particulares, de modo tal que la relación conyugal resulte en un contrato social de mutuo beneficio que redunde en la protección de sí misma y de su proge.

Continuar asumiendo la matrilinealidad y la poliginia como características inamovibles del grupo indígena wayuu coadyuvaría a la esencialización y a la violencia epistémica que tanto antropólogos como sociólogos e historiadores le han imprimido a dicha sociedad²⁴⁹. No cuestionar dichos discursos, teorías y metodologías a la luz de lo que la evidencia empírica señala promovería un ejercicio pasivo, de repetición y de estrangulación de sus historicidades. Volver sobre lo dicho no es un acto anacrónico (puesto que los discursos no se apartan de sus instancias de producción), sino la posibilidad de desbaratar la idea de la continuidad “tradicional” como única vía para la persistencia del grupo étnico. Las transformaciones y la construcción permanente de las identidades en estos contextos de contacto y confrontación inter-étnica dentro de los ámbitos domésticos y locales señalan pautas para que el ejercicio antropológico se desarrolle: las prácticas de las nuevas generaciones de mujeres-madres-esposas en el asentamiento indígena que incluyen la no co-residencia con los maridos, el descenso del número de hijos, la transformación del espacio (de lo rural a lo urbano), la movilidad hacia los centros urbanos, el abandono de los rituales de alianza, el abandono de la lengua, entre otros. Este panorama pone de manifiesto fenómenos de aculturación -o mestizaje, en el marco del entendimiento de estas sociedades como fronterizas- (Boccaro, 2002: 56), puesto que en su proceso histórico actual se reconocen como indígenas wayuu²⁵⁰ y esto se expresa en las

²⁴⁹ Sumar a “la imposición de las identidades fijas” o “etnificación” de los grupos indígenas (Boccaro, 2002: 70)

²⁵⁰ De hecho, una confrontación importante sucedió en una de mis estancias de campo, cuando un día después del baño una de las mujeres entrevistadas se encontraba peinando a su hija de seis años en el patio de la casa de su hermana, las dos mujeres mantenían una conversación bastante jocosa y la niña interrumpió a su madre y le dijo que en el colegio la profesora les había enseñado que la mezcla biológica humana entre blancos e indígenas daba como resultado personas mestizas o arijunas, terminó su turno diciendo que ella era mestiza arijuna, pues su papá no era indígena y su madre sí. La madre y su hermana detuvieron las risas y la primera se dirigió con toda seriedad a la niña y le dijo: “usted es india porque su mamá es india; acá todos somos hijos de indias” (valga la aclaración que cuando los mismos indígenas utilizan la forma lexical ‘indio’ o ‘india’ no connota valores negativos, se alterna esta forma también con la de ‘ware’, que significa en wayuunaiki ‘paisano’. Cuando el arijuna usa estas formas lexicales sí son interpretadas por los indígenas como despectivas; por lo tanto existe una connotación con base en la adscripción étnica del interlocutor-

conexiones que establecen por medio del parentesco y de relación con el territorio (el espacio).

No pretendo presentar una definición de lo wayuu por oposición a lo arijuna en términos de etnicidad, baste con decir que aunque algunas posturas teóricas antropológicas han determinado ciertos criterios para diferenciar y distinguir grupos étnicos (Narrol, 1964; Villoro, 2015 [1950]), me centro en la interacción inter-étnica, como propone Barth (1976) a partir de dos elementos (de acuerdo con el análisis realizado y expuesto) que sostienen el entramado de adscripción étnica, para el caso de los habitantes de La Granjita: la autoadscripción a los clanes wayuu por relaciones de parentesco basadas en la consanguinidad y filiación, así como el ejercicio de la ley wayuu (en todos sus campos de operación del principio vindicativo, no sólo en lo correspondiente a la alianza matrimonial). Desde mi punto de vista, estas dos prácticas (de membresía y de normatividad consuetudinaria) son significativas para la distinción étnica (Barth, 1976), más que otros elementos y prácticas que ya no tienen tanta vigencia, o mejor aun, que se encuentran en un proceso de desplazamiento, transformación o cambio (la lengua, indígena, por ejemplo).

Desde el análisis de los componentes transversales de las relaciones de parentesco (organizadas como textos culturales) se puede afirmar que existen persistencias desde la conformación del grupo étnico wayuu de la Baja Guajira. Los rasgos acentuados y subrayados son: la ley wayuu, la adscripción al clan y la adscripción al territorio por medio del clan. Este hecho, desde mi punto de vista, permite hablar de un proceso histórico de persistencia que se hace evidente en la interacción social de tipo inter-étnica, como afirma Barth (1976): “la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no sólo criterios y señales de identificación, sino también estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales” (Barth, 1976: 18). Las relaciones de parentesco en el ámbito de interacción doméstico son precisamente las que han posibilitado que tales elementos de identificación étnica emerjan de manera subrayada y se expresen.

Las relaciones inter-étnicas presuponen 1) no sólo la interacción de personas que se consideran miembros de determinados grupos étnicos con base en ciertos rasgos

emisor de tales apelativos). La consanguinidad y la filiación vuelven a parecer como los lazos más estrechos del parentesco y de la etnicidad.

identitarios subrayados, sino además 2) expresiones mediante haceres que dan cuenta de la pertinencia de estos rasgos en determinadas situaciones de contacto. Esto se hace evidente, por ejemplo en los casos en los que el hombre arijuna se ciñe a la ley wayuu de la compensación matrimonial con mujeres wayuu, cuando la mujer wayuu rechaza la ley wayuu por considerarla una vía de dominación masculina en las uniones conyugales wayuu-wayuu o cuando decide si tener hijos y con quién; además de esto reflexionar sobre las decisiones de adscripción a clanes o apellidos y por esta vía sobre las consecuencias que contar con uno u otro, como primer elemento de su nombre, puede acarrear para su descendencia. Se podría decir, en consecuencia, que los dominios o marcos de interacción proveen las condiciones sociales y culturales que les permiten a los miembros de los grupos étnicos planear y dirigir estrategias expresas en haceres específicos de inter-relación. El dominio doméstico, por lo tanto representa uno de esos campos de interacción en los que las jerarquías de los géneros y las étnicas tienen lugar, y no debe seguir siendo asumido como un campo menor o de segundo orden por parte de las/los antropólogos.

Ahora bien, podría pensarse que un estudio como el que se presenta aquí termina por confinar a las mujeres a las esferas de acción meramente domésticas, puesto que el radio de acción humana analizado no supera las murallas locales; sin embargo, mi intención no corresponde a esta limitación, pues intentar reivindicar poderes de acción más allá de lo doméstico implica dotar a agencias ajenas a las personas que no se mueven con insistencia fuera de estos campos (los públicos). Claro está que no puedo decir que la acción política feminista en La Baja Guajira de otras comunidades indígenas o asociaciones de mujeres constituye una ausencia²⁵¹, pero debo aclarar que incluso estas organizaciones políticas y movilizaciones femeninas son conjuntos cerrados o de poca apertura a otros intereses gestados desde otras localidades. No es posible decir que las mujeres de La Granjita consideren este tipo de organizaciones como causas con las que se identifiquen o con las que sus intereses puedan identificarse y hasta tornarse posibles. La exclusión en la esfera pública también es un asunto a tratarse y no porque sea una forma masculina de dominio, sino porque los móviles políticos y económicos que las

²⁵¹ Como ya se mencionó en el capítulo dos, se encuentra la organización “Fuerza de Mujeres Wayuu”, cuyo radio de operación es la región de la Baja Guajira.

mismas mujeres lideresas establecen para este tipo de organizaciones no congregan a las mujeres indígenas de la región de manera simétrica ni igualitaria²⁵².

Las formas de autogobierno liderado por mujeres indígenas como en La Granjita abren la brecha para que las inconformidades de las mujeres se tornen acciones, por un lado el malestar que generan estas gestiones de gobierno y autoridad no canalizan acciones políticas como tal, sino que hacen parte de la estructura de poder estatal que dirige acciones de arriba hacia abajo con las 'ayudas' y los 'subsidios' a la comunidad. Por ello, se prestan para que los y las líderes dispongan de recursos y los manejen a voluntad (casos ilustrativos son el monopolio del agua en el asentamiento, la adjudicación de las UCAS, la pavimentación de ciertas calles y la gestión de los cupos académicos), esto conduce a que las mujeres que no ven en estas organizaciones las posibilidades de representación política se abstengan de participar, pues la omisión es también una forma de agencia.

En consecuencia, hacer encajar la acción del campo doméstico al ámbito público resultaría fuera de foco, dado que forzaría la observación de la vida cotidiana a encajar con formas de agencia política tal vez no inexistentes, pero de poca presencia y poco impacto para las mujeres de este asentamiento indígena. Asimismo sostener debates sobre las acciones de la mina y el manejo de los recursos públicos en este contexto sólo se extiende a las caras de la benevolencia del Estado, pues el derecho civil de la condición étnica indígena se ha entendido como una alternativa de vida del derecho a recibir del mismo y por ello esta misma condición de pedir (en el marco multicultural nacional).

Obtener el recurso estatal, gestionarlo y reclamarlo, asistir a las capacitaciones de FONDEBA²⁵³, recibir un certificado de adscripción étnica para lograr un cupo en el SENA o en la Universidad de La Guajira o poder tramitar un préstamo en una fundación o banco para el desarrollo empresarial, es en síntesis la movilidad pública de la agencia política de las mujeres de La Granjita, claro está que en época de campaña electoral se pueden sumar las acciones para la obtención de votos que a cambio ofrecen pavimentación de

²⁵² Se podría decir que estos conjuntos de acciones políticas operan como comunitarismos, en los términos que los ha planteado Alain Touraine (2007), dado que los horizontes de transformación son fragmentos de luchas políticas que no logran cristalizar objetivos ni vías comunes para su alcance, que es lo que los diferencia de los movimientos sociales.

²⁵³ Fondo de Desarrollo Empresarial de Barrancas.

vías, mercados, becas universitarias, entre otros. Sí, hay mujeres lideresas en La Granjita electas como cabildos, pero ello no representa un triunfo de la lucha política femenina.

- *Lo público y lo doméstico*

La presente investigación privilegió la esfera doméstica como el campo de acción político de la mujer porque precisamente es su dominio. No pretendo con esta etnografía proporcionar una visión estática o cerrada de los procesos sociales e históricos, al contrario, pretendo hacer entender que no es propiamente un confinamiento y por demás un ámbito desprovisto de utilidad o de menos prestigio que el público. El ámbito doméstico es la unidad espacio-temporal en la que las mujeres viven, en la que desarrollan su vida cotidiana, en la que socializan y crían a sus hijos, mantienen a sus padres, en la que batallan diariamente por subsistir; no es un ámbito menor, es el ámbito mayor.

Proponer una etnografía de lo doméstico no es un ejercicio que menosprecie o reduzca la mujer a su mínima posibilidad de acción, es una apertura a su modo de vida y a las estrategias con las que estas mujeres interactúan. Herlihy (2008) sostiene al respecto de la investigación antropológica de la vida doméstica: “power, then, should be viewed not only as a public phenomenon, as in Western narratives, but also functions in the crafting of everyday social relations” (Herlihy, 2008: 146) (el poder, entonces, debe verse no sólo como un fenómeno público, como en las narrativas occidentales, sino también como funcional en la elaboración de las relaciones sociales del día a día [traducción propia]). Esta autora señala que uno de los problemas de las ciencias sociales y humanas es no concebir el ámbito doméstico como dominio de lo público. Insistir en el vínculo inexorable entre ambos no sólo es cuestión de políticas públicas estatales, sino parte de las transformaciones del complejo ideológico sobre los sexos para abandonar la prevalencia de unos dominios sobre otros porque se asumen como espacios femeninos y, por lo tanto, con menos o nulo valor, aun desde la misma antropología.

Las fuerzas de los ejes que atraviesan los procesos de conformación y establecimiento de las familias en el ámbito doméstico, por un lado el étnico y por otro el del género, soportan el peso de la dinámica de la relación social y por supuesto de los sentidos que

determinan la misma. En virtud de las circulaciones de las ideas y de los complejos ideológicos las lógicas del poder se manifiestan y se hacen visibles en la acción humana. El recorrido por los discursos y haceres de las mujeres wayuu son expresiones de tales complejos: un hombre que da y una mujer que pide y recibe -o no-, son la base de un sentido circulante que más allá de dar cuenta de relaciones dentro de un patriarcado de baja intensidad (Segato, 2013), da cuenta de una persistente naturalización de la diferencia entre los sexos y de los grupos étnicos.

No ha quedado atrás el sojuzgamiento de las mujeres indígenas que en virtud de su condición de género y adscripción étnica representan para la sociedad arijuna o mestiza –hombres- la posibilidad de una relación conyugal desobligante y por ello efímera, pese a la existencia de descendencia. Las mujeres indígenas de la Granjita motivadas por la posibilidad de mejoramiento de la calidad de vida propia y de su progenie despliegan estrategias que les aseguran aunque sea transitoriamente la subsistencia. El móvil económico mueve agencias, pone en circulación sentidos, valores y expectativas; dar y recibir, pedir y retribuir son las pautas de las relaciones intersubjetivas en esta sociedad que posiciona al que tiene el poder adquisitivo en la escala del privilegio y del prestigio y al resto en la escala de la precariedad, la carencia y la necesidad.

La búsqueda y la consecución del recurso económico es la lucha diaria en este contexto doméstico, el cuerpo de la mujer indígena y sus recursos de mano de obra en el quehacer de la vida cotidiana, así como los sexuales y reproductivos, se negocian en esta dinámica de relación de intercambio. La expectativa de una alianza con un hombre arijuna posibilita subir en la escala del prestigio social, asimismo redoblar la identificación étnica (wayuu y arijuna al mismo tiempo) les asegurará a sus hijos un batallar diario con más herramientas para la subsistencia, y en una perspectiva futura, a largo plazo, un ideal de vida para ellas dependiente de la reciprocidad y solidaridad de sus hijos como retribución.

En suma, este capítulo articuló la argumentación de los textos culturales del parentesco como expresión de sentidos particulares sobre las dinámicas de interacción entre los sexos. Las figuras femenina y masculina como base de un complejo de relaciones de intercambio, reciprocidad y solidaridad sostienen no sólo materialmente, sino simbólicamente la existencia y los modos de existencia con base en las jerarquías. En

consecuencia, se pudo establecer que la familia matrifocal emerge como la unidad social que expresa los modos de hacer la vida colectiva, entre parientes vinculados a la misma familia de procedencia, y de subsistir ante las contingencias de la vida cotidiana. Como se mencionó, no es una conformación familiar planeada, aunque sí “ideal” y de elección (esto es, un acto que conjunta reflexividad, agencia y volición) por las mujeres que hacen parte de familias nucleares sin co-residencia o monoparentales (de jefatura femenina) para procurar la protección propia y la de sus hijos.

De esta manera, la experiencia del parentesco, como mutualidad del ser, pone de manifiesto que ante las situaciones de precariedad que han aparecido con los procesos de la actividad económica minera de la región, así como los procesos de urbanización paulatina, la migración, el contacto permanente con la sociedad arijuna, las formas de habitar y las transformaciones en el espacio (las viviendas y el vecindario), las dinámicas en las conformaciones familiares dejan al descubierto una enorme desigualdad e inequidad en el acceso a los derechos fundamentales de las poblaciones indígenas de la Baja Guajira, especialmente del municipio de Barrancas, puesto que las transformaciones han no sólo afianzado las desigualdades provenientes de las construcciones desiguales y asimétricas de los sexos, sino que han intensificado los procesos de transición o mestizaje cultural a partir de la desigualdad y asimetría étnica. En esta vía, tanto el análisis del discurso como el análisis multimodal han funcionado como herramientas útiles para desvelar y articular los sentidos que son el argumento de dichos hallazgos.

CONCLUSIONES

El desarrollo de la investigación así como la construcción del documento ha sido un proceso que condensa diferentes experiencias, tanto las de las personas con quienes tuve la oportunidad de convivir durante las estancias de trabajo de campo en La Granjita y en La Loma, como las mías. Esta compenetración interpretativa de experiencias ha sido una constante reflexión de horizontes de sentido que he tratado de mostrar desde ángulos inexplorados previamente. En primer lugar desde la misma susceptibilidad de problematización antropológica y en segundo lugar desde las consideraciones que surjan de aquí en adelante para investigaciones futuras sobre el grupo indígena wayuu.

A partir del ejercicio investigativo realizado quedó establecida una forma posible de abordar el problema del parentesco desde la antropología, que como se mencionó en los capítulos anteriores, había sido un terreno un poco espinoso que tras diferentes críticas (durante el siglo XX) había quedado relegado y desatendido. Sin embargo, retomar el problema en la actualidad planteó la necesidad de entenderlo desde una dimensión alternativa alejada de las perspectivas genealógicas: la perspectiva femenina de las relaciones de parentesco y la experiencia del parentesco como mutualidad del ser.

Desde estas dos posibilidades y su articulación se logró establecer precisamente que el parentesco, más que susceptible de ser asumido como una categoría analítica provista de sentido *a priori*, resulta ser una categoría conceptual que cada sociedad va significando continuamente y que, por lo tanto, precisa ser abordado desde un análisis del contexto social e histórico particular; esto implica la penetración en la vivencia de las relaciones sociales que se establecen a partir de éste. El aporte del punto de vista situado de las mujeres sostiene en gran parte esta afirmación, pues no es pertinente continuar eclipsando la mirada femenina de los estudios que, sobre el parentesco y la familia, se vienen desarrollando en la actualidad.

Pese a que resulta innegable la existencia de vínculos biológicos y sociales que unen a las personas en las redes de parentesco, la penetración desde la perspectiva simbólica supera la descripción y análisis exclusivamente enfocados en las organizaciones genealógicas y los términos de parentesco, aportados por las etnografías de los hombres sobre los hombres, puesto que al abrir la discusión en torno los sentidos de la relación

existente y a los modos y fines de la misma, el espectro abre el análisis antropológico a un entendimiento alternativo de este tipo de relaciones humanas que se basan en lo que las mismas personas (hombres y mujeres) que las establecen expresan al respecto de su vivencia (de su experiencia).

El análisis propuesto desde la dimensión femenina intersubjetiva de la experiencia, así como de las relaciones de parentesco como mutualidad del ser permitieron que, en lugar de proyectar el ejercicio etnográfico sobre las estructuras sociales, se enfocara en las dinámicas sociales entre parientes con base en tres tipos de relaciones específicas y la vivencia de las mismas: obligación, intercambio y solidaridad. Así se logró establecer que la experiencia proyecta sobre sí misma una configuración que más que individual perpetra un compartir o hacer colectivo que puede ser común a grupos generacionales de mujeres diferenciados. Lo individual se difumina en la medida en que la co-participación en la vida de otras personas consideradas parientes emerge como parte de los haceres de la vida en sociedad que orienta sentidos, valores y expectativas sobre las formas de establecer familia y vivir en ella.

Considero que este punto resulta importante para los estudios antropológicos interesados en las relaciones de parentesco, puesto que al poner en relieve el elemento intersubjetivo de la relación social, la experiencia colectiva traspasa el orden de lo que se supone que la cultura orienta generación tras generación. Ello porque está siempre abierta la vía para la transformación y el cambio que, en lugar de ser considerados integrales del problema de la dinámica social, resultan posibles de ser rastreados, analizados y explicados.

El análisis que se efectuó sobre la diferenciación generacional de la población de mujeres constituye un argumento a favor. Por ello, de acuerdo con la pregunta que orientó la investigación: *¿Cuáles son los sentidos, los valores y las expectativas de las mujeres wayuu de La Granjita para conformar familias conyugales con hombres arijuna o wayuu, en el marco de las relaciones de parentesco que tienen soporte en la obligación, el intercambio y la solidaridad?*, puedo afirmar de entrada que existen elementos comunes y diferenciales en las estructuras de las experiencias, muchas veces atribuibles a las diferencias generacionales de las mujeres, claro está evidentes en sus trayectorias de vida.

La hipótesis inicial de esta investigación planteó que los sentidos que guían las experiencias de las mujeres wayuu están estrechamente ligados a los valores y a las expectativas que más o menos resultan generalizables para cada una de las tres generaciones, con referencia a las uniones conyugales. El establecimiento de conformaciones familiares con un hombre wayuu o arijuna está marcada por la posibilidad de éste para enfrentar las contingencias de la vida cotidiana ante las condiciones de precariedad y necesidad económica que se viven en el asentamiento indígena (falta de empleo y bajas posibilidades de inserción en el ámbito laboral asalariado). Esto indica que los móviles para la conformación familiar están en congruencia con una valoración positiva de hombres asalariados o con poder adquisitivo superior, para la primera y segunda generación, y para la tercera generación opera también este móvil y en adición se valora sobremanera la posibilidad de una relación amorosa que ligue a la pareja conyugal y a su descendencia.

Sin embargo, con el desarrollo de la investigación, la transversalidad de las jerarquías de género y de grupo étnico fue dando luces sobre la agencia femenina que no sólo se centraba en el orden económico y en la necesidad de sobrevivir, de asegurarse protección a sí misma y a su progenie, sino que resultaba más complejo el proceso de la aceptación o no de las formas en que se vive la ley wayuu y la ley arijuna con referencia a los mandatos de género sobre la alianza, la procreación y la crianza. Pues, a pesar de que la trascendencia y persistencia del grupo clanil no sean un objetivo explícito, ni en los discursos ni en los haceres de los textos culturales, la adscripción al grupo étnico y su articulación con el territorio resulta susceptible de ser considerado parte de las expectativas de las mujeres wayuu. Asimismo, lo es lograr la valoración positiva para su descendencia que emana socialmente al ser tanto wayuu como arijuna, esto es contar con una doble adscripción de parentesco (no en términos biológicos únicamente, sino culturales)

En consecuencia, dentro de los sentidos compartidos, se pueden poner en evidencia dos dominios importantes. Uno de ellos corresponde a la manera cómo se perciben las jerarquías de género y de grupo étnico (en relación con el poder adquisitivo), y el segundo que atañe a los símbolos dominantes de cada una de estas jerarquías como parte de dos sistemas normativos que orientan las relaciones sociales intra e inter-étnicas (la ley

wayuu y la norma civil arijuna). Esto, en virtud de que en la vivencia del parentesco se establecen relaciones que se valoran y se significan de manera más o menos compartida por el grupo social wayuu de La Granjita y que son susceptibles de ser organizadas a manera de un entramado organizado –textual- de expresiones de la experiencia.

Al hablar en términos de diferencias generacionales y pensar estas convergencias y divergencias de experiencias de las mujeres como parte estructurante de un proceso social denominado aquí “texto cultural del parentesco” que congrega las expresiones de la experiencia en su dimensión significativa, la unidad articulada del parentesco a partir del análisis de la evidencia empírica, queda conformada a partir de tres textos interconectados estrechamente: el del sostenimiento económico y de nutrición, el de sexualidad y procreación, y el de cuidado y crianza. Estos textos constituyentes se basan en la articulación significativa o de sentido que se puede establecer de las expresiones de la experiencia (haceres y discursos) como un tejido de asignación de sentido a las relaciones humanas que conjuntan las expresiones de las mujeres. Estas relaciones corresponden a la mutualidad del ser: obligación, intercambio y solidaridad.

Dependiendo de los elementos significativos circulantes de las experiencias de las mujeres wayuu (en términos de sentido, valores y expectativas), no se puede hablar de una única forma de vivenciar el parentesco o específicamente las relaciones de parentesco, y que precisamente en virtud de este hallazgo, el texto cultural emerge como una unidad no sólo intertextual, sino dialógica (voces y sinfonía generacional), plural (constituida por diferentes lenguajes) y abierta a la interpretación. Si bien en el primer capítulo se abordaron estas propiedades del texto, la etnografía aportó una visión más aguda de dicha posibilidad teórica y metodológica, puesto que el análisis detallado efectuado sobre los discursos y haceres orientó una serie de hallazgos que paulatinamente fueron dando soporte a esta categoría estructurante.

El recorrido etnográfico con base en el análisis del discurso y multimodal, aplicado a los discursos y haceres como expresiones de la experiencia de las mujeres wayuu, definió una ruta investigativa que fue desvelando progresivamente que las conformaciones familiares con base en el seguimiento de la norma consuetudinaria wayuu se han ido transformando hacia unas formas más concordantes con la norma mestiza o arijuna tanto para su conformación como para su establecimiento. Ello en razón de los valores

circulantes (compartidos y diferenciados) sobre los sentidos de las jerarquías de género y étnicas que se traducen en la aceptación o rechazo de las prácticas de la compensación matrimonial, la alianza y el ritual, así como la co-residencia y la convivencia, parte de la vida familiar y de la unidad familiar constituida. Este rechazo a las formas de la alianza por la ley wayuu es uno de los hallazgos de este ejercicio investigativo, pues el móvil de las agencias femeninas se basa en el rechazo a las violencias domésticas que ellas y sus antecesoras han vivido al involucrarse o ser involucradas en uniones conyugales por medio de esta norma. Se podría afirmar que ésta es una más de las razones por las que la ley wayuu se desplaza a favor de la ley arijuna en materia de alianzas conyugales, pese a que esta última tampoco provea las defensas necesarias contra las formas del poder que se expresan a través de la violencia. Éste, sin duda, es un problema susceptible de ser considerado con más detalle en futuras investigaciones.

La ruta investigativa se enfocó en la vivencia del parentesco, puesto que la inmersión en el plano de las relaciones sociales del mismo implicó la apertura de la dimensión doméstica como la arena de la dinámica social. Las relaciones de obligación, de intercambio y solidaridad sirvieron como la base del análisis que permitió entender que según la jerarquía de género, las obligaciones del hombre-marido-esposo son parte de un “ideal” o expectativa compartida entre las generaciones de mujeres que le otorgan un valor altamente positivo y por ello recurrentemente perseguido. Las agencias de las mujeres se vuelcan hacia la consecución de una familia nuclear de jefatura masculina, pese a que tal proyección derive en familias matrifocales la mayoría de las veces, independientemente de la presencia de un hombre-marido-padre.

Por ello, el análisis a la luz de la vivencia del parentesco, aquí presentado, ayuda a esclarecer que la matrilinealidad puede ser una de las formas que estructura las relaciones de parentesco entre el grupo indígena wayuu, pero no la única, puesto que la experiencia del contacto y confrontación con otras sociedades, como la mestiza, hace emerger otras formas alternativas como la de la bilateralidad co-relacionada con conformaciones familiares también alternativas, como la matrifocal. Con este ejercicio investigativo se logra desmitificar dos de las caracterizaciones más extendidas sobre el parentesco entre los indígenas wayuu: la matrilinealidad y la poliginia. Adicionalmente, se abre el debate a reflexionar sobre las violencias epistémicas que las ciencias sociales

pueden llegar a ejercer con las persistentes caracterizaciones de los grupos étnicos sin contar con evidencia empírica ni análisis etnográficos que las puedan sostener.

Estas conformaciones familiares matrifocales identificadas y descritas son la norma predominante del hacer familia de la población de La Granjita y son, sobre todo, el resultado de la proyección del sentido y del valor que se concretiza. La expectativa de las mujeres al proyectar ser esposas-madres de una familia nuclear de jefatura masculina deriva en conformaciones familiares matrifocales. La razón de ello son las jerarquías de poder que emanan de la relación de género y étnica entre los miembros de la familia conyugal, pues este tipo de conformación no deriva únicamente de una imposición de la figura femenina sobre la masculina, sino de una extensión de la figura presente (la femenina) dada la ausencia de la otra (la masculina).

Como se pudo observar a lo largo del texto, las jerarquías de género se compenetrán con las étnicas, puesto que las tensiones entre los miembros de la familia conyugal son una manifestación latente de los valores y sentidos que provienen de las dinámicas de interacción con los miembros de la sociedad arijuna que hacen presencia en el resguardo, en calidad de vecinos y detentores del poder en los ámbitos económicos, administrativos y políticos del municipio y la nación. Es evidente una valoración positiva de las formas arijunas en cuanto a la relación conyugal, sobre todo en lo que corresponde para la descendencia contar con apellidos arijunas y a los modos del habitar, pese a que estos haceres sean imposiciones de la sociedad hegemónica.

La presencia de la mina El Cerrejón ha sido importante para esta delimitación del wayuu y el arijuna, puesto que no sólo con la adscripción étnica se han marcado las fronteras identitarias, sino también las proyecciones y manejo que el espacio ha coadyuvado a diferenciar, entre lo urbano y lo rural, los límites del ser y por ello del tener, del poder y del desear. Estas fronteras marcan de manera explícita la dinámica de la vida familiar que termina siendo por lo tanto una extensión y parte integral de lo que en la esfera pública se pone en juego y se manifiesta. El acaparamiento de tierras, la obstaculización cada vez más intensa del acceso al agua y el paso de la propiedad colectiva de la tierra a la propiedad individual son procesos concatenados que trastocan la vida doméstica y la vida pública wayuu, así como también excluyen y marcan diferencias y desigualdades en la forma en que se viven los derechos como ciudadanos de la nación.

Considerar por tanto, teóricamente, que tanto la reflexividad como la volición son condiciones humanas que sustentan las expresiones (deseos, sentimientos y pensamientos) confiere a la investigación de partida una visión sobre la agencia humana que los estudios sobre el parentesco previos, por lo menos sobre el grupo indígena wayuu, no habían tenido en cuenta. La generalización sobre las relaciones de parentesco en tanto deberes y derechos no habían llegado a vislumbrar la jerarquía de los sexos más allá de la caracterización matrilineal extensamente difundida del grupo.

De acuerdo con lo anterior, se puede señalar que las relaciones sociales tienen un carácter dinámico y ello implica no sólo que hay cambios, sino continuidades. Ello se debe a que las personas cuentan con agencia, lo que para Turner constituye la vía para encontrar el sentido de los procesos sociales, puesto que éste hace referencia al rol de agentes reflexivos y volitivos. Este hecho resulta importante dado que en algunas teorías sociológicas y antropológicas las personas son tomadas como sujetos, seres irreflexivos sin agencia a los que se les imponen las restricciones de un sistema o estructura. El sentido, por lo tanto, es un elemento medular de la agencia humana y este ejercicio investigativo demostró que los procesos de transformación y continuidad están estrechamente ligados a las maneras en que se relacionan los sentidos, los valores y las expectativas en una forma estructurada a manera de texto cultural.

Lo anterior, en suma, conduce a afirmar que tanto desde el punto de vista teórico como metodológico, la investigación promueve posturas que tienen como objetivo el entendimiento del hacer humano con base en la expresión intersubjetiva de la mutualidad del ser o conjunto de relaciones de parentesco. De otra parte, que tanto las transformaciones, como las continuidades de tales haceres provienen de la reflexividad y la volición sobre los mismos, y que el ejercicio de creación y de circulación de sentido a partir de este ejercicio reflexivo conduce al potencial de agencia. Por lo tanto, el entendimiento de la dinámica social no es un asunto que atañe meramente a las posibilidades que sobre la línea del tiempo se pudiera estudiar desde un análisis diacrónico, sino al potencial que la consideración del agente histórico puede agregar.

En cuanto a la aproximación teórica y metodológica al problema del parentesco desde el punto de vista de las mujeres wayuu del asentamiento indígena La Granjita emerge como una alternativa al quehacer antropológico y de conducir la etnografía como argumento no

sólo plausible, sino necesario a la hora de explorar tanto la esfera doméstica de la interacción social familiar como el problema correspondiente a las transformaciones y continuidades de tales interacciones sociales.

El énfasis orientado sobre las expresiones de la experiencia contribuyó a la identificación del texto cultural como la unidad de cohesión de la misma experiencia a partir de los sentidos. El texto cultural en virtud de su caracterización y performances permitió entender que los lenguajes constituyen y son constituidos por la experiencia, y que como categoría analítica es susceptible de funcionar como un modo de organización de la expresión humana al articular haceres y discursos con referencia a cómo se viven y se significan las relaciones humanas.

El carácter intersubjetivo del texto cultural pone de manifiesto que la dinámica intertextual con base en la posibilidad de reunir diferentes puntos situados, desde diferentes esferas contextuales de creación y de interpretación de sentido y con diferentes materialidades expresivas (lenguajes verbales y no verbales) ofrece un campo promisorio para los estudios antropológicos que consideren los procesos de interpretación de sentidos como ejes conductores del ejercicio etnográfico.

En esta misma vía, resulta importante el aporte que ha logrado demostrarse en esta investigación de parte de la antropología semiótica, puesto que al ocuparse de los procesos concernientes al sentido, ha contribuido a estrechar los lazos transdisciplinarios con la semiótica y la lingüística, y a situar en el centro del debate el papel del lenguaje en las prácticas humanas. Más allá de lo que el fenómeno comunicativo y su estudio hayan podido aportar a las diversas posturas teóricas antropológicas, el lenguaje visto desde su dimensión pragmática constituye un puente para el analista en aras de adentrarse y de extraer sentidos que los discursos y los haceres vehiculan y que se mantienen muchas veces encubiertos, velados o tácitos. Descubrir sentidos en circulación se vuelve por lo tanto tarea del antropólogo que bajo la sombra de la perspectiva semiótica analiza la actividad humana en virtud de su dimensión subjetiva e intersubjetiva; en esta dirección, el análisis de las expresiones de la experiencia (haceres y discursos) con las herramientas que proporcionan tanto el análisis del discurso como el análisis multimodal constituyen acercamientos adecuados y necesarios para tal empresa.

Los procesos de significación hacen parte de la forma de problematizar desde la antropología, puesto que la experiencia humana organizada y expresada constituye una vía de acceso a las formas de la existencia humana en condiciones sociales e históricas particulares. Por lo tanto, no resulta suficiente el análisis de la relación social sin apelar a su potencial significativo, puesto que sin esta exploración, el entendimiento de la dinámica social se podría pensar como la manifestación de formas heredadas y monolíticas que aseguran la continuidad o pervivencia de las sociedades de manera estática y repetitiva. En este punto, precisamente la conexión con la experiencia y específicamente con los componentes de reflexividad y volición agregan dimensiones a la aproximación del estudio del sentido que promueven miradas diferentes sobre los procesos de creación e interpretación del mismo, puesto que como se puso en evidencia a lo largo de esta investigación, la interacción social está cargada de la posibilidad humana de reflexionar sobre sus propias condiciones de existencia (además de las ajenas) y de la posibilidad de crear estrategias para lograr fines determinados, ya sea continuar, rechazar o transformar los haceres de las generaciones anteriores.

A partir de estas consideraciones, me permito presentar dos menciones desapercibidas que pueden entrar a hacer parte de un debate más agudo desde el punto de vista antropológico y que podrían orientar investigaciones futuras.

En primer lugar, se encuentra el peso de la dimensión doméstica no como espacio de reclusión de la figura femenina esposa-madre, sino como relieve de la experiencia cotidiana de hombres y mujeres que co-residen y conviven durante periodos de la existencia (extensos o no) y cuya desposesión de poder ha impregnado la visión antropológica para terminar instalándola en la desatención o atribuyéndola a otras disciplinas y prácticas académicas como la sociología, la historia o el trabajo social. En este sentido, la familia y las relaciones de parentesco merecen problematizarse y tratarse como instancias –de expresiones de poder- de la relación social humana y por ello de interés antropológico más elevado.

En segundo lugar, se encuentra el debate que se puede abrir sobre la importancia del lenguaje como centro de la actividad humana y por ende centro de atención antropológica, pues no sólo recojo lo que anteriormente mencioné sobre la materialidad de la expresión de la experiencia como discursos y haceres, sino que adiciono lo que

podría considerarse también relevante al análisis antropológico y a la construcción del texto etnográfico como tal, y tiene que ver con el potencial del dato lingüístico soslayado y hasta subvalorado que no sólo a través del análisis del discurso puede hacerse manifiesto, porque la riqueza del dato lingüístico es ponderable y considero imprescindible para el análisis social y cultural en virtud de su potencial significativo.

Por último, considerar el compromiso social que tiene la práctica antropológica implica reflexionar no sólo en los aportes teóricos o metodológicos que puedan llegar a generarse con la investigación, sino las posibilidades de transformación de las condiciones de existencia de las personas con las que se convive y de las que se aprende en las estadías en terreno por medio de tales aportes, por ello, aunque este trabajo investigativo no lo proyecta como parte de sus objetivos explícitos, un asunto que debe tenerse en cuenta es la proyección de los hallazgos sobre la vida de las personas de La Granjita, puesto que la investigación proyecta ser un medio de entendimiento de la existencia de las propias personas en aras de la transformación de una vida precaria a una vida digna, humana.

La acción de política pública que pueda desprenderse de lo que se ha ido presentado en este documento posibilitaría la transformación mencionada, no como una extensión de un Estado paternalista sino como un espacio garante de igualdad y equidad; el acceso a los recursos naturales, a la propiedad de la tierra, a la educación, a la salud, al trabajo, a la soberanía alimentaria, al control de la natalidad, entre otros, prometería un espacio del ser mujer wayuu no dependiente de una relación étnica y de género desobligante, irresponsable y de violencias con el único fin de proveerse su protección y la de sus descendientes. La práctica económica extractivista y los procesos de la acumulación por desposesión -efectos de la misma- merecen mayor atención en relación con las repercusiones sociales y culturales que motivan, tales como las relaciones de género y étnicas, así mismo sus implicaciones en la vida cotidiana de la gente no sólo desde la agencia política pública, sino desde la doméstica, espacio de producción y reproducción de las jerarquías y los complejos ideológicos que las sostienen.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAMS, ROGER D.

1986 "Ordinary and Extraordinary Experience", en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, The University of Illinois Press, pp. 45-72.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1967 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*, Instituto Nacional Indigenista, México.

1992 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, México.

AIXELÁ, YOLANDA

2005 *Género y antropología social*, Comunicación social Ediciones y Publicaciones, Sevilla.

ALARCÓN, JOHNY

2006 "La sociedad wayuu, entre la quimera y la realidad", en *Gazeta de Antropología*, Número 22, Jaén, pp.1-7.

ALONSO, AMADO

1954 *Estudios lingüísticos temas españoles*, Gredos, Madrid.

ARBOLEDA, ZOHANNY y TATIANA CUENCA

2015 "Transformaciones territoriales y conflictos socio-ambientales", en Archila Mauricio (coord.), *"Hasta cuando soñemos". Extractivismo e interculturalidad en el sur de La Guajira*, CINEP, Bogotá, pp.355-396.

ARCHILA, MAURICIO (coord.)

2015 *"Hasta cuando soñemos". Extractivismo e interculturalidad en el sur de La Guajira*, CINEP, Bogotá.

ARDILA, GERARDO

2009 "Cambio y permanencia en el Caribe colombiano tras el contacto con Europa: una mirada desde la Guajira", en Haroldo Calvo y Adolfo Meisel (eds.), *Cartagena de indias en el siglo XVI*, Banco de la República, Cartagena de Indias, pp. 41-72.

AUSTIN, JOHN

1975 [1962] *How to do things with words*, Harvard University Press.

ASAKURA, HIROKO

2013 *Movimientos en espiral: sexualidad y maternidad de mujeres mixtecas con experiencia migratoria transnacional*, CIESAS, México.

BAJTÍN, MIJAÍL

2012 [1979] *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI Editores, México.

BAJTÍN, MIJAIL / VOLOSHINOV, VALENTÍN

1992 [1930] *Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*, Alianza, Madrid.

BARRERA, EDUARDO

2002 “Los esclavos de las perlas. Voces y rostros indígenas en La Granjería de Perlas en el Cabo de la Vela (1540-1570)”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Volumen 19, Número 61, Banco de la República, Bogotá.

BARTH, FREDRIK (comp.)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

BARTHES, ROLAND

2002 [1973] [1994] *Variaciones sobre la escritura*, Paidós, Barcelona.

BEBBINGTON, ANTHONY

2007 *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*, IEP-CEPES, Lima.

BENVENISTE, ÉMILE

2004 (1974) *Problemas de lingüística general II*, Siglo XXI Editores. México.

BESTARD, JOHN

1998 *Parentesco y modernidad*, Paidós, Barcelona.

BHANDARI, AMRIT

2010 “Urban Anthropology: an Overview of the Discipline And Scope”, en *Himalayan Journal of Sociology & Anthropology*, Vol. IV, Kathmandu, pp. 1-14.

BOCCARA, GUILLAUME

2002 “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”, en Guillaume Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, Abya Yala, Quito.

BONNETT, DIANA

2001 “De la conformación de los pueblos de indios al surgimiento de las parroquias de vecinos. El caso del Altiplano cundiboyacense”, en *Revista de Estudios Sociales*, número 10, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 9-19.

BOON, JAMES A.

1986 “Symbols, Sylphs, and Shiwa: Allegorical Machineries in the Text of Balinese Culture”, en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, The University of Illinois Press, pp. 239-260.

BRICEÑO, CLAUDIO

2014 *La cuestión fronteriza en la conformación de la política internacional en Argentina y Venezuela: Siglos XIX-XX*, Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

BRUNER, EDWARD M.

1986 “Experience and its Expressions”, en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, The University of Illinois Press, pp. 3-30.

BUTLER, JUDITH

2006 [2004] *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires.

CABRERA, MAURICIO y JULIO FIERRO

2013 “Implicaciones ambientales y sociales del modelo extractivista en Colombia”, en Luis Jorge Garay Salamanca (Dir.), *Minería en Colombia. Derechos, políticas públicas y gobernanza*, Contraloría General de la República, Bogotá.

CALSAMIGLIA, ELENA y AMPARO TUSÓN

1999 *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, Ariel, Barcelona.

CALVET, LOUIS-JEAN

2005 [1974] *Lingüística y Colonialismo. Breve tratado de glotofagia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

CAMPUZANO, MARTA

2003 *De matutes, corsarios y bajales... ¡a pesar del Estado, La Guajira vive!* Trabajo de grado para obtener el título de Antropóloga, Universidad de Antioquia, Medellín.

CAZZATO, SALVADOR

1996 “El respeto colectivo y la norma consuetudinaria: Consideraciones de una etnia”, en *Frónesis*. Volumen 3, Número 2, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp.111-123.

COLECTIVO DE COORDINACIÓN DE ACCIONES SOCIO AMBIENTALES
(COLECTIVO CASA)

2013 *Minería con “m” de machismo, madre tierra con “m” de mujer. Percepciones femeninas sobre los impactos ambientales y los conflictos con la minería en comunidades indígenas campesinas (sistematización de diez casos)*, Conexión Fondo de Emancipación - Fundación Rosa Luxemburg, La Paz.

COLLIER, JANE; MICHELLE ROSALDO y SYLVIA YANAGISAKO

1997 “Is there a Family?, New Anthrpological Views”, en B. Thorne and M. Yalom (ed.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Longman, New York, pp. 25-39.

COLLIER, JANE y SYLVIA YANAGISAKO

1987 “Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship“, en Jane Collier y Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Stanford University Press.

CORONADO, GABRIELA Y BOB HODGE

1998 “La cultura como diálogo: semiótica social para antropólogos mexicanos“, en *Dimensión Antropológica*, año 5, volumen 12, INAH, México.

COSERIU, EUGENIO

1997 “Tesis acerca del ‘significado‘“, en *Lexis*, volumen XXI, número 2, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp.83-86.

CUMES, AURA

2014 “‘Esencialismos estratégicos’ y discursos de descolonización“, en Margara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos por andar*, Red de Feminismos Descoloniales en coedición con Gizella Garciarena Hugyecz, México, pp.61-86.

CHANT, SYLVIA

2007 [2003] “Género, familias y hogares“, en Sylvia Chant y Nikki Craske, *Género en Latinoamérica*, CIESAS, México.

CHODOROW, NANCY

1984 [1979] *El ejercicio de la maternidad: psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Gedisa, Barcelona.

DALTON, GEORGE

1966 “Brief Communications: “Bridewealth” vs. “Brideprice”“, en *American Anthropologist*, número 68 (3), Arlington, pp.732–737.

DALTON, MARGARITA

2000 *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*, CIESAS, México.

DE HOZ, JAIME

2016 *La identidad personal en el tránsito de la edad media a la moderna en la corona de Castilla: la génesis de los apellidos*, Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Estudios a Distancia, Madrid.

DE LA PEDRAJA, RENÉ

1981 “La Guajira en el Siglo XIX: Indígenas, contrabando y carbón”, en *Revista Desarrollo y Sociedad*, CEDE, Universidad de los Andes, Bogotá, pp.329-359.

DE LA PEÑA, GUILLERMO

1993 “Los estudios urbanos en la antropología social británica: 1940-1970”, en Margarita Estrada, Raúl Nieto, Eduardo Nivón y Mariángela Rodríguez (comps.). *Antropología y ciudad*. CIESAS, México.

DE LA PEÑA, GUILLERMO y LUIS VÁZQUEZ (coord.)

2002 *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, Instituto Nacional indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México.

DÍAZ CRUZ, RODRIGO

1997 “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”, en *Alteridades*. Vol. 7, núm. 13, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, pp. 5-15.

DÍAZ PÉREZ, MARÍA

2003 *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la costa chica*. CONACULTA, México.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

2015 *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*, Orfila Editor, México.

DUMONT, LOUIS

1983 *Affinity as a Value: Marriage Alliances in South India with Comparative Essays on Australia*, Chicago University Press.

DURKHEIM, ÉMILE

1892 "La famille conyugale", en *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Ed. Minuit, Paris.

ESTRADA, MARGARITA

2017 *¿Y los otros parentescos?: La construcción de las familias combinadas en Ciudad de México*, CIESAS, México.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVANS

1940 [1992] *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.

FEDERICI, SILVIA

2010 [2004] *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid.

FILLMORE, CHARLES

1968 "The Case for Case", en E. Bach y R.T. Harms (eds.), *Universals in Linguistic Theory*, Holt, Rinehart and Winston, London, pp.1-25.

FISHMAN, JOSHUA

1988 [1972] *Sociología del lenguaje*, Cátedra, Madrid.

FORTES, MEYER

1969 *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Routledge and Keagan Paul, London.

FOX, ROBIN

2006 [1967] *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza, Madrid.

FRAY PEDRO SIMÓN

1982 [1623] *Primera Noticia Historial de las Conquistas de Tierrafirme en las Indias Occidentales*, Tomo I, Capítulo V, Imprenta Mercado Rivas, Bogotá.

FRIEDEMANN, NINA

1974 *De: Minería, descendencia y orfebrería*, Litoral Pacífico, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

GARCÍA, MARTHA

2015 "¡Y se firmó el contrato del siglo!", en Archila Mauricio (coord.), *"Hasta cuando soñemos". Extractivismo e interculturalidad en el sur de La Guajira*, CINEP, Bogotá, pp.299-340.

GARDINER, ALAN

1957 [1940] *The Theory of Proper Names*, Oxford University Press. London.

GEERTZ, CLIFFORD

1986 "Making Experience, Authoring Selves", en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, The University of Illinois Press, pp.373-380.

1991 [1980] "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social", en Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Gedisa, México, pp.63-77.

GEIST, INGRID (comp.)

2008 [2002] *Antropología del ritual. Victor Turner*, ENAH, México.

GIANNINI, HUMBERTO

1987 *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Universitaria, Santiago de Chile.

GODELIER, MAURICE

2000 *Cuerpo, Parentesco y Poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Abya Yala, Quito.

GOODY, JACK

1983 *The Development of the Family Marriage in Europe*, Cambridge University Press.

GONZÁLEZ, NANCIE

1970 "Towards a Definition of Matrifocality", en Norman Whitten, Jr. and John Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*, Free Press, New York, pp. 231-43.

1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*, University of Illinois Press, Urbana.

GOULET, JEAN-GUY

1978 *El parentesco guajiro de los apūshi y de los oupa'yu*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

GUERRA, WEILDLER

1990 "Apalaanchi: una visión de la pesca entre los wayuu" en Gerardo Ardila (comp.), *La Guajira, de la memoria al porvenir. Una visión antropológica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp.163-189.

2001 *La disputa y la palabra*, Ministerio de Cultura, Bogotá.

2013 Una mirada histórica y etnográfica a la cuenca del Río Ranchería, en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, volumen 47, número 84, Banco de la República, Bogotá.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, VIRGINIA

1950 Organización social en La Guajira. Estudio etnográfico, en *Revista del Instituto Etnográfico Nacional*, Prensas del Ministerio de Educación Nacional. Vol III, Bogotá.

1968 *Familia y cultura en Colombia*, Coediciones de Tercer Mundo-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

HALLIDAY, MICHAEL ALEXANDER KIRKWOOD

1982 [1978] *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*, Fondo de Cultura Económica, México.

HARAWAY, DONNA

1991 “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en *Ciencias, ciborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Valencia, pp. 313-346.

HARRIS, MARVIN

1989 *Nuestra especie*, Alianza editorial, Madrid.

HARVEY, DAVID

2004 [2003] “El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión”, en Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *El nuevo desafío imperial*, Social Register 2004-CLACSO, Buenos Aires, pp. 99-129.

HEIDEGGER, MARTIN

2014 [1950] *Construir, habitar, pensar*, en Fotocopioteca, Número 39, Ministerio de Cultura, Santiago de Cali.

HÉRITIER, FRANÇOISE

2007 [1996] *Masculino / fenemino: el pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona.

2007 [2002] *Masculino / femenino II: disolver la jerarquía*, Fondo de Cultura Económica, México.

HERLIHY, LAURA

2008 "Matrifocality and Women's Power on the Miskito Coast", en *Ethnology*, volumen 46 (2), University of Pittsburg, pp. 133-149.

HERNÁNDEZ DE ALBA, GREGORIO

1936 *Etnología guajira*, Ministerio de Educación, Editorial ABC, Bogotá.

HERNÁNDEZ, AÍDA

2008 "Feminismos poscoloniales: Reflexiones desde el sur del río Bravo", en *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 68-110.

HODGE, BOB

2017 *Social semiotics for a Complex World*, Polity Press, Cambridge.

HODGE, BOB y GÜNTHER KRESS

1988 *Social Semiotics*, Polity Press, Cambridge.

HOFFMANN, ODILE

2007 *Comunidades negras en el pacífico colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas*. Instituto Francés de Estudios Andinos-Institut de Recherche pour le Développement IRD-Abya Yala-CIESAS-CEMCA, Quito.

HOOKER, JULIET

2005 "Indigenous Inclusion / Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America", en *Journal of Latin American Studies*, número 37, Cambridge University Press, pp. 285-310.

INTERCOR (INTERNATIONAL COLOMBIA RESOURCES CORPORATION)-
INTEGRAL LTDA.

1981 *Proyecto Carbonífero del Cerrejón. Estudio ambiental Metodología*. S.A. Integral Ltda. Ingenieros Consultores, Medellín.

JAHN, ALFREDO

1927 [1973] *Los aborígenes del occidente de Venezuela, su historia, etnografía y afinidades lingüísticas*, Monte Ávila Editores, Caracas.

JEMIESON, SARA

2007 "Urbanization and the Symbolic Revaluations of the Girls' Puberty Rite among Urban Wayuu in Maracaibo, Venezuela", en *Antropológica*, Número 107-108, Caracas, pp.141-154.

KAPFERER, BRUCE

1986 "Performance and the Structuring of Meaning and Experience", en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, The University of Illinois Press, pp. 188-203.

KOLLONTAÏ, ALEXANDRA

1977 [1920] Communism and the Family, en *Selected Writings of Alexandra Kollontaï*, Alisson y Rusby, Londres.

KRESS, GÜNTHER y VAN LEEUWEN, THEO

1996 *Reading Images: The Grammar of Visual Design*, Routledge, London.

KROEBER, ALFRED

1909 "Clasificatory Systems of Relationship", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, volumen 39, London, pp. 77-84.

LAGARDE, MARCELA

1996 "El género", en *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Editorial Horas y Horas, Madrid, pp. 13-38.

2001 *Claves feministas para la negociación en el amor*, Puntos de encuentro, Managua.

2005 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Universidad Nacional Autónoma de México.

LAMAS, MARTA

2000 "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual", en *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 95-118

LE QUERLER, NICOLE

1996 *Typologie des modalités*, Presses Universitaires de Caen.

LEACH, EDMUND

1951 "The structural implications of Matrilateral cross-cousin-marriage", en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Volumen 81, Número 1/2, Reino Unido, pp.23-55.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1967 [1985] *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta, México.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE; MELFORD SPIRO Y KATHLEEN GOUGH

1995 [1956] *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Anagrama, Barcelona.

LOWIE, ROBERT

1919 "Family and Sib", en *American Anthropologist*, N. S. 21, Arlington, pp.28-40.

LYONS, JOHN

1989 [1977] *Semántica*, Teide, Barcelona.

MCLENNAN, JOHN

2015 [1865] *El matrimonio primitivo. Una investigación sobre el origen de la forma del rpto de las ceremonias de matrimonio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Iberoamericana-CIESAS, México.

MALINOWSKY, BRONISLAW

1913 *The Family among the Australian Aborigines. A Sociological Study*, University of London.

MANCUSSO, ALESSANDRO

2004 "Relaciones de género entre los Wayuu: estado de la investigación y nuevos campos de análisis", en *Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, Números 13-14, Diciembre 2005- Junio 2006, Cartagena de Indias, pp. 39-61.

MARCOS, SYLVIA

2014 "Feminismos en camino descolonial", en Margara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos por andar*, Red de Feminismos Descoloniales en coedición con Gizella Garciarena Hugyecz, México, pp.15-34.

MARTÍN, ESTEBAN

1959 [1534] Declaración de una Lengua, en Hno. Nectario María, *Los orígenes de Maracaibo*, Universidad del Zulia, pp.487-506.

MARTÍNEZ, DIEGO

2016 "Informe nacional del agua. Colombia", en *Informe: Estado del agua en América Latina y el Caribe*, Amigos de la Tierra América Latina y el Caribe -ATALC, Ediciones Antropos, Bogotá, pp.63-98.

MAZZOLDI, MAYA

2004 "Simbolismo del ritual de paso femenino entre los wayuu de la Alta Guajira", en *Revista Maguaré*, Número 18, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 241-268.

MEAD, MARGARET

1935 [2014] *Sexo y temperamento: En tres sociedades primitivas*, Paidós, Barcelona.

MERCADO EPIEYÚ, RAFAEL

2010 *Lingüística: Herramienta fundamental para hacer algunas reflexiones sobre el cambio de significado de palabras en wayuunaiki y de la creencia del wayuu*, Trabajo de grado, Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

MILLÁN, MÁRGARA

2014 "Alcances político ontológicos de los feminismos indígenas", en Margara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos por andar*, Red de Feminismos Descoloniales en coedición con Gizella Garciarena Hugyecz, México, pp.119-144.

MORALES, EDIXA; JOSÉ FINOL y NELLY GARCÍA

2009 "Antropología del rito: la compensación matrimonial entre los wayúu". *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, vol. 19, núm. 56, Universidad de Los Andes, Mérida, pp. 547-569.

MORGAN, LEWIS HENRY

1877 *Ancient Society Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism To Civilization*, Henry Holt and Company, New York.

MOORE, HENRIETA

2009 [1991] *Antropología y feminismo*, Ediciones Cátedra, Valencia.

MÚNERA, LILIANA; MARGARITA GRANADOS, SANDRA TEHERÁN y JULIÁN NARANJO

2014 "Bárbaros hoscós. Historia de resistencia y conflicto en la explotación de carbón en La Guajira, Colombia", en *Revista Ópera*, Número 14, enero-junio de 2014, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, pp.47-69.

MURDOCK, GEORGE PETER

1949 *Social Structure*, The MacMillan Company, New York.

NAPLES, NANCY

2003 *Epistemology, Feminist Methodology, and the Politics of Method. Feminism and Method. Ethnography, Discourse Analysis and Activist Research*, Routledge, London.

NARROL, RAOUL

1964 "Ethnic Unit Classification", en *Current Anthropology*, Volumen 5, número 4, Universidad de Chicago.

NEEDHAM, RODNEY

1971 "Introduction", en *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock Publications. Londres, pp.13-97.

NG'WENO BETTINA

2013 "¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia", en *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 41 (1), Bogotá, pp.71-104.

OLIVER, JOSÉ

1990 "Reflexiones sobre los posibles orígenes del wayuu (guajiro)", en Gerardo Ardila (comp.), *La Guajira, de la memoria al porvenir. Una visión antropológica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 81-135.

ORSINI, GIANGINA

2007 *Poligamia y contrabando: nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira, siglo XX*, Universidad de los Andes-CESO, Bogotá.

ORTNER, SHERRY B.

1979 "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en Harris, Olivia y Kate Young (Comp.), *Antropología y feminismo*, Editorial Anagrama, Barcelona, pp. 109-131.

1996 *Making Gender: The Politics and Erotics of Gender*, Beacon Press, Boston.

PADILLA, PRISCILA

2013 *La eterna noche de las doce lunas* (largometraje), Ibermedia, Colombia y Bolivia.

PÊCHEUX, MICHEL

1978 [1969] *Hacia el análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid.

PÉREZ, ÁNGELA (Trad.)

1972 *Estructura y función de la sociedad primitiva*, Península, Barcelona.

PÉREZ PRECIADO, ALFONSO

1990 "Evolución paleográfica y dinámica actual de los medios naturales de la península de La Guajira", en Gerardo Ardila (comp.), *La Guajira, de la memoria al porvenir. Una visión antropológica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 21-58.

PERRIN, MICHEL

1980 [1976] *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*, Monte Ávila Editores, Caracas.

1979 *Sükuaitpa Wayuu. Los Guajiros. La palabra y el vivir*. Fundación La Salle, Caracas.

PINEDA GIRALDO, ROBERTO

1990 “¿Dos Guajiras?”, en Gerardo Ardila (comp.), *La Guajira, de la memoria al porvenir. Una visión antropológica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 257-274.

POLO ACUÑA, JOSÉ TRINIDAD

1998 “Aspectos históricos de Riohacha durante el periodo colonial”, en *Historia Caribe*, Volumen II, Número 3, Universidad del Atlántico, Barranquilla, pp. 33-48.

2005 “Contrabando y pacificación indígena en la frontera colombo-venezolana de La Guajira (1750-1820)”, en *América Latina en la Historia Económica*, Número 24, julio-diciembre de 2005, Instituto Mora, México, pp. 87-131.

2011 “Los indígenas de la Guajira y su articulación política al Estado colombiano (1830-1880)”, en *Historia Crítica*, No. 44, mayo-agosto 2011, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 80-103.

2012 *Indígenas, poderes y mediaciones en La Guajira en la transición de la Colonia a la República (1750-1850)*, Ediciones de la Universidad de los Andes, Bogotá.

QUEIXALÓS, FRANCISCO

1985 “L’orientation spatiale dans la grammaire sikuaní”, en *Journal de la société de americanistes*. 1985, Paris, pp. 115-128.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED

1941 [1952] *Structure and Function in Primitive Society*. The Free Press, Glencoe, Illinois.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED y DARYLL FORDE (Eds.)

1950 “Introduction” en *African Systems of Kinship and Marriage*, International African Institute, Oxford University Press.

REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO

1951 Investigaciones Arqueológicas en el Departamento de Magdalena, Colombia (Parte I y II), en *Boletín de Arqueología III* (1-6). ICAHN, Bogotá.

RESTREPO, EDUARDO

1997 “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia”, en María Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá, pp. 279-319.

RICOEUR, PAUL

2002 [1986] *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, México.

RIVERA-CUSICANQUI SYLVIA

2014 “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, pp.121-134.

RIVERA GUTIÉRREZ, ALFREDO

1986 *Material Life and Social Metaphor: Change and Local Models among the Wayuu Indians of Colombia and Venezuela*, tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Minnesota.

1990a “La metáfora de la carne; sobre los wayuu en la península de La Guajira”, *Revista del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)*, Vol. 28 años, 1990-1991, Bogotá, pp. 89-136.

1990b “El desarrollo como una manera de construir la realidad”, en Gerardo Ardila (comp.), *La Guajira, de la memoria al porvenir. Una visión antropológica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 241-256.

RODRÍGUEZ, CARLOS y SEBASTIÁN RUBIANO (eds. y comp.)

2016 *El oro, la contaminación y los seres del agua. Visiones locales de los impactos ambientales de la minería en el mundo acuático de la Amazonia*, en Documento 5 – Serie Coleccionable Minería ilegal en la Amazonía Colombiana, Iniciativa para la Conservación de la Amazonia Andina (ICAA) - Tropenbos Internacional Colombia - Patrimonio Natural. Bogotá.

RUDAS, GUILLERMO

2015 ¿Y qué pasa, 30 años después, en Cerrejón y La Guajira?, en Archila Mauricio (coord.), *“Hasta cuando soñemos”. Extractivismo e interculturalidad en el sur de La Guajira*, CINEP, Bogotá, pp.341-353.

SAHLINS, MARSHALL

2013 *What Kinship Is-And What It's Not*, The University of Chicago Press.

SALER, BENSON

1988 *Los wayuu (goajiro)*, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas.

SCHNEIDER, DAVID

1972 "What is Kinship all about?", en Robert Parkin y Linda Stone (comps.), *Kinship and Family. An Anthropological Reader*. Blackwell Publishing, Boston University, pp.257-274.

1976 "Notes Toward a Theory of Culture", en Keith Basso y Henry Selby (comps.), *Meaning in Anthropology*, University of New Mexico, Albuquerque.

SCOTT, JOAN

1990 [1986] "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Edicions Alfons el Magnánim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, pp. 265-302.

SCOTT, PARRY

1995 "Matrifocal Males: Gender, Perception, and Experience of the Domestic Domain in Brazil", en Mary Maynes, *et. al.* (eds.), *Gender. Kinship, Power: A Comparative and Interdisciplinary History*, Routledge, New York, London, pp.149-174.

STOLCKE, VERENA

2000 "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... Y la naturaleza para la sociedad?", en *Política y Cultura*, número 14, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, México, pp. 25-60.

SEARLE, JOHN

1969 *Speech acts. An Essay in Philosophy of Language*, Cambridge University Press.

SEGATO, RITA LAURA

2013 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Prometeo libros, Buenos Aires.

2016 *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid.

SMITH, JESSICA

2009 *Putting Kinship to Work: Gender and Relatedness in a Wyoming Coal Mining Community*. Tesis de Doctorado, Universidad de Michigan.

SMITH, RAYMOND

1988 [1956] *The Negro Family in British Guiana. Family Structure and Social Status in the Villages*, Routledge, New York.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1990 "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (coords.), *Entre la ley y la costumbre*, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 27-46.

STRATHERN, MARILYN

1981 *Kinship at the Core. An Anthropology of Elmdon, a Village in North-west Essex in the Nineteen-Sixties*, Cambridge University Press.

1992 *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press.

TORRES, PATRICIA

2017 "La migración interna en el desierto surcaliforniano. Adecuaciones de mujeres a condiciones cambiantes, Ejido El Centenario, municipio de La Paz, Baja California Sur, México", en Magdalena Barros y Agustín Escobar (Coord.), *Migración: nuevos actores, procesos y retos. Vol II Migración interna y migrantes en tránsito en México*, CIESAS, México, pp.72-103.

TOURAINÉ, ALAIN

2007 *El mundo de las mujeres*, Paidós, Barcelona.

TUAN, YI-FU

2005 [1977] *Espaço e lugar. A perspectiva da experiência*, Eduep, Universidade Federal de Londrina.

TURNER, VICTOR

1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press.

1982 *From Ritual to Theater: The Seriousness of Human Play*, PAJ Publications, New York.

1986 “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience”, en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, The University of Illinois Press, pp. 33-44.

1987 *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York.

ULLOA, ASTRID

2016 “Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos”, en *Revista Nómadas*, número 45, Universidad Central, Bogotá, pp. 123-139.

2018 “Feminisms, Genders and Indigenous Women in Latin American”, en Carlos Salomón (ed.), *The Routledge History of Latin American Culture*. Routledge, Francis and Taylor, New York and London, pp.261-283.

Van DIJK, TEUN

1983 *La ciencia del texto*, Paidós, Barcelona.

Van LEEUWEN, THEO

2005 *Introducing Social Semiotics*, Routledge, Londres y Nueva York.

VERÓN, ELISEO

2004 *La semiosis social: Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Gedisa, Barcelona.

VERSCHUEREN, JEF

2002 [1999] *Para entender la pragmática*, Gredos, Madrid.

VILLORO, LUIS

2015 [1950] *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México-El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, México.

VILORIA DE LA HOZ, JOAQUÍN

2013 “Comerciantes en economías de frontera: el caso de la guajira colombiana, 1870-1930”, en *Documentos de Trabajo sobre Economía Regional*, N° 32, Centro de Estudios Económicos Regionales, Banco de la República, Cartagena de Indias.

VIZCAÍNO, EDÉN

1991 *Origen del Derecho wayuu*, Editorial Mejoras, Barranquilla.

WADE, PETER

1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

1997 *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, London.

2012 "Race, Kinship and the Ambivalence of Identity", en Katharina Schramm, David Skinner and Richard Rottenburg, *Identity Politics and the New Genetics. Re/Creating Categories of Difference and Belonging*, Berghahn Books, New York, London, pp. 79-96.

WARMAN, ARTURO, GUILLERMO BONFIL, MARGARITA NOLASCO, MERCEDES OLIVERA y ENRIQUE VALENCIA

1970 *De eso que llaman Antropología mexicana*. Nuestro Tiempo, México.

WATSON, LAWRENCE CRAIG

1967 "Guajiro Social Structure: A Re-examination", en *Antropológica*, Número 20, Caracas, pp. 3-36.

1968 *Goajiro Personality and Urbanization*, University of California. Los Angeles.

1970 "Urbanization and the Goajiro matrifocal family: Consequences for Socialization and Personality Development", en *Antropológica*, Número 27, Caracas, pp.3-23.

WATSON-FRANKE, MARÍA BÁRBARA

1974 "A Woman's Profession in Goajiro Culture: Weaving", en *Antropológica*, Número 37, Caracas, pp. 24-40.

1979 "The Urbanization and Liberation of Women: A Study of Urban Impact on Goajiro Women in Venezuela", en *Antropológica*, Número 51, Caracas, pp. 93-117.

1987 "Women and property in Goajiro Society", en *Ethnos. Journal of Anthropology*, Volumen 52, UK, pp. 229-245.

WATSON-FRANKE, MARÍA BÁRBARA y LAWRENCE WATSON

1986 "Conflicting images of women and female enculturation among Urban Guajiro", en *Journal of Latin American Lore*, Volumen 12, Número 2, Universidad de California, Los Angeles, pp.141-159.

1998 "Changing Views of Women-Centered Families: An Example from South America", en *Antropológica*, Número 90, Caracas, pp. 63-77.

WHITTEN, NORMAN Jr.

1992 *Pioneros negros: la cultura afroamericana del Ecuador y Colombia*, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, Quito.

WILBERT, JOHANNES

1970 *Goajiro Kinship and the Eiruku Cycle*. Universidad de California, Los Angeles.

1972 "The pastoralists. The Goajiro of La Guajira Peninsula", en *Survivors of El Dorado: Four Indigenous Cultures of South America*. Praeger, New York, pp.163-205.

1976 "Kinsmen of Flesh and Blood: A Comment on Possible Socioeconomic Africanisms in Goajiro Indian Culture", en *Contribution of the Latin American Anthropology Group*, Número 1, Washington D.C., pp. 58-66.

1983 "Los Arm (Paraujano)", en Roberto Lizarralde y Haydée Seijas (comps.) *Etnología contemporánea*, Vol. 2, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, pp.15-32.

WOLF, ERIC

1987 [1982] *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

2001 [1998] *Figurar el poder. Ideas de la dominación y crisis*, CIESAS, México.

YANAGISAKO, SYLVIA

1977 "Women-Centered Kin Networks in Urban Bilateral Kinship", en *American Ethnologist*, Volumen 4, Número 2, Arlington, pp.207-226.

YUCUNA, JOHANA

2016 *La minería en la Amazonia desde la visión femenina. Testimonio de una mujer indígena*. Documento 4 – Serie Coleccionable Minería ilegal en la Amazonía Colombiana, Iniciativa para la Conservación de la Amazonia Andina (ICAA) - Tropenbos Internacional Colombia - Patrimonio Natural. Bogotá.

Ciberbibliografía

BOLETÍN NYÉLÉNI

2013 Soberanía alimentaria, Número 13, Nyéléni Org. Disponible en: <https://nyeleni.org/spip.php?rubrique124>

CASTELLANOS, JUAN DE

1930 *Elegías de varones ilustres de indias compuestas por Juan de Castellanos*, Tomo I, Parra León Hermanos, Caracas. Disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra/elegias-de-varones-ilustres-de-indias-compuestas-por-juan-castellanos/>

CENSAT AGUA VIVA

2019 “Entidades del Gobierno y carbones del Cerrejón descatan directrices y órdenes de la Corte Constitucional sobre la explotación y desvío del arroyo Bruno, el último gran tributario del río Ranchería en La Guajira”. Disponible en:

<https://censat.org/es/noticias/entidades-del-gobierno-y-carbones-del-cerrejon-desacatan-directrices-y-ordenes-de-la-corte-constitucional-sobre-la>

DANE (DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA)

2006 Censo general 2005. Boletín DANE. Disponible en:

<https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1>

KRESS, GÜNTHER

2011 “Multimodal discourse analysis”, en James Paul Gee, Michael Handford, *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*. Disponible en:

<https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203809068.ch3>

MINEXTERIOR

2018 “Más de 870 mil venezolanos están radicados en Colombia”. Disponible en:

<http://migracioncolombia.gov.co/index.php/es/prensa/comunicados/comunicados-2018/julio-2018/7929-mas-de-870-mil-venezolanos-estan-radicados-en-colombia>

MININTERIOR

2013 Artículo 21, decreto 2164 de 1995, Ministerio del interior, Gobierno de Colombia. Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías, 2013. Disponible en:

<https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-2164-de-1995>

MINJUSTICIA

1970 Decreto 1260 de 1970, Por el cual se expide el Estatuto del Registro del Estado Civil de las Personas, en *Diario oficial*. Año CVII, número 33118. 5 de agosto de 1970. Disponible en:

<http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1254136>

1993 Ley 82 de 1993, por la cual se expiden normas para apoyar de manera especial a la mujer cabeza de familia, en *Diario oficial*, año CXXIX, número 41101. 3 de noviembre de 1993. Disponible en:

<http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1627348>

MINSALUD

2015 Encuesta Nacional de la Situación Nutricional –ENSIN- 2015, MINSALUD- Prosperidad Social- Instituto Nacional de Salud- ICBF- Universidad Nacional de Colombia. Disponible en:

<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/GCFI/ensin-colombia-2018.pdf>

2016 Desnutrición infantil en Colombia: Marco de referencia, en *Papeles en salud*, agosto de 2016. Disponible en:

<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/AS/papeles-salud-n3.pdf>

PULEO, ALICIA

2005 El patriarcado: ¿una organización social superada?, en *Mujeres en Red*. El periódico feminista. Disponible en: <http://www.mujaresenred.net/spip.php?article739>