

# AGUAITA

REVISTA DEL OBSERVATORIO DEL CARIBE COLOMBIANO  
NÚMERO 13-14 DICIEMBRE DE 2005-JUNIO 2006 CARTAGENA DE INDIAS



DIRECTOR Weidler Guerra Curvelo  
EDITOR Ariel Castillo Mier

#### CONSEJO EDITORIAL

Alberto Abello Vives  
Luis Alarcón Meneses  
Cristo Figueroa Sánchez  
Cecilia López Montaña  
Adolfo Meisel Roca  
Claudia Mosquera  
Jorge Nieves Oviedo  
Rafael Pizarro O'Byrne  
María Trillos Amaya  
Fabio Zambrano Pantoja

#### CONSEJO ASESOR

Jaime Abello Banfi  
Carmen Arévalo Correa  
Beatriz Bechara de Borge  
Roberto Burgos Cantor  
Mario Giraldo García  
Patricia Iriarte Díaz Granados  
Soad Louis Lakah  
Felipe Merlano de la Ossa  
Consuelo Posada

#### ENTIDADES DE APOYO

Universidad del Atlántico  
Universidad de Cartagena  
Universidad de Córdoba  
Universidad de la Guajira  
Universidad del Magdalena  
Universidad Popular del Cesar  
Cámara de Comercio de Cartagena  
Cámara de Comercio de Sincelejo  
Fundación Pro-Barranquilla  
Colciencias

DISEÑO GRÁFICO Eduardo Polanco

#### COLABORADORES DE ESTE NÚMERO

Alberto Abello Vives  
Elena Uprimmy  
Alessandro Mancuso  
Cristo Hoyos  
Samuel Serrano  
Cristo Figueroa  
Alberto Salcedo Ramos  
John J. Junieles  
Aarón Espinosa Espinosa  
Rómulo Bustos Aguirre  
Armando Martínez  
Lyda Vega

#### FOTOGRAFÍAS

Fotos Duke  
Irina Junieles  
Neyla Otero Viana  
Camila Bernal

#### ILUSTRACIONES PRE PrensA IMPRESIÓN

Rómulo Bustos Aguirre  
Elograf Ltda.  
D'Vinni Ltda.

CANJE, SUSCRIPCIONES Y CORRESPONDENCIA  
TELÉFONOS  
CORREO ELECTRÓNICO  
WEB SITE

Centro Calle de Santa Teresa, No. 32-41, Cartagena, Colombia.  
6602491 – 6601364 – 6602395  
noticias@ocaribe.org  
www.ocaribe.org

El Observatorio del Caribe Colombiano es el centro de estudios regionales del Sistema Universitario Estatal (SUE) del Caribe y realiza programas concertados con el Ministerio de Cultura de Colombia.

El material de esta publicación puede ser reproducido parcial o totalmente citando la fuente y el autor. Las opiniones expresadas en los artículos firmados son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen al Observatorio del Caribe Colombiano.  
Impreso en Colombia, Printed in Colombia, Cartagena, diciembre de 2005 – junio de 2006.

ISSN 0124-0722

C O N T E N I D O

EDITORIAL

5

ECONOMÍA Y SOCIEDAD

La nieve sobre el mar: una frontera caribe cruzada por el tráfico de drogas. El caso de Colombia y Nicaragua.

Alberto Abello Vives

7

ARQUEOLOGÍA

Narrativa arqueológica, San Juan Bautista de Ciénaga

Elena Uprimny

23

CULTURA

Relaciones de género entre los Wayuu: estado de la investigación y nuevos campos de análisis

Alessandro Mancuso

39

Encuentro con Álvaro Barrios

Cristo Hoyos

62

POESÍA

Samuel Serrano

70

DOSSIER

Homenaje a Jorge García Usta  
La obra de Jorge García Usta:  
presencia y legado 1960-2005

73

Introducción

75

Un poeta por el Caribe  
Alberto Abello Vives

77

Jorge García Usta o el abordaje de  
los caminos secretos y los trayectos escondidos  
de la cultura y de las identidades del  
Caribe Colombiano

Cristo Figueroa

82

Una flor para Jorge García Usta:  
Aproximación fraternal a su obra periodística

Alberto Salcedo Ramos

90

Dos paredes bastan para entender el mundo:  
La obra editorial de Jorge García Usta, 1960 - 2005

John J. Junieles

100

Descifrando el sabor del níspero

Aarón Espinosa Espinosa

111

Del yo épico al yo dramático en la  
poesía de Jorge García Usta

Rómulo Bustos Aguirre

121

NOTICIAS

133

LA ALEGRÍA DE LEER

Armando Martínez

Lyda Vega

143

RESÚMENES

150

AUTORES

153



## Relaciones de género entre los Wayuu: estado de la investigación y nuevos campos de análisis.

*Alessandro Mancuso*

### La organización social wayuu

Entre los pueblos indígenas de las tierras bajas suramericanas, los wayuu ocupan una posición “excéntrica”, no sólo geográficamente (la península de la Guajira), sino también desde el punto de vista de su modelo de organización social. Los principales factores de esta excentricidad pueden ser identificados en: a) la precocidad histórica de la adopción del pastoreo y de la domesticación de animales<sup>2</sup>; b) la práctica del “precio de la novia”, en lugar del usual “matrimonio por servicios”<sup>3</sup>; c) la posibilidad de pagar indemnización por un homicidio como alternativa a la venganza, que en cambio representa la única opción disponible entre muchos grupos de esta área cultural; d) un sistema de estatus y prestigio basado en la acumulación y la exhibición de riqueza material, primero que todo, el ganado, en lugar del modelo más común de igualdad o de jerarquía fundamentado en el sistema de clases, de edad y/o en la genealogía<sup>4</sup>.

El sistema de estatus y prestigio que se encuentra entre los wayuu es uno de los aspectos más difíciles de insertar dentro de las tipologías de organización social indígena presentes en las tierras bajas suramericanas. La acumulación y la exhibición de riqueza material y



Chentico (Media Guajira): Anciana



de hombres (que se pueden movilizar ya como trabajadores en las propias dependencias, ya como "soldados" en las guerras de retaliación), se combina con otros elementos, como la edad y la experiencia acumulada en el manejo exitoso de la "palabra" y de las armas en los conflictos. Por otro lado, en el mismo uso lingüístico del término castellano "casta" para referirse a los *eirruku*, o grupos de descendencia matrilineal en que

los wayuu consideran divididos su sociedad<sup>5</sup>, permanece la connotación de una jerarquía casi "heredada"<sup>6</sup>.

La afiliación a un determinado *eirruku* se transmite exclusivamente por nexos uterinos. Esta afiliación de la persona, desde el momento de su nacimiento, al grupo de descendencia uterina de su madre, tiene como soporte la teoría indígena de la procreación. Como lo anota Perrin (2003)<sup>7</sup>, aunque entre los wayuu

1 Agradezco a la Fundación Wenner Gren que ha financiado parte de mi trabajo de campo en la Guajira sobre este tema. Mi gratitud a todas las personas que en la Guajira me han ayudado en el curso de mi trabajo de campo: ante la imposibilidad de mencionarlos a todos, por razones de espacio, quiero agradecer el apoyo de Weidler Guerra, Rosa Redondo, Yaneth Ballesteros, Pablo Berti e Ivonne Gómez.

2 La adopción de la cría y del pastoreo de ganado se remonta a los primeros siglos de la colonización española y ha ocasionado importantes cambios en las anteriores actividades de subsistencia (caza, recolección, pesca y limitadas formas de agricultura) y en la economía indígena, que puede caracterizarse como economía "multirrecursos". Desde las primeras décadas del siglo XX, las oportunidades de trabajo asalariado en las salinas de Manaure y en los centros urbanos (en primer lugar, Maracaibo) se convirtieron para muchos indígenas en una fuente importante de ingresos. Éstas, junto con una renovada capacidad de inserción (favorecida por el carácter de región fronteriza que mantiene hoy la Guajira y por las menores restricciones que tiene la población indígena para el paso de la frontera entre Colombia y Venezuela) en el manejo de los circuitos comerciales regionales, simultáneamente para el contrabando, han amortiguado las consecuencias de la intensa crisis del pastoreo y de la misma agricultura. Sin embargo, estos cambios aumentaron la dependencia económica de la población indígena con actividades productivas y fuentes de ingresos ubicadas afuera de la península. Sobre la historia de los Wayuu y de la Guajira desde el período colonial hasta la primera mitad del siglo XX, véanse De La Pedraja (1980), Picon (1983), Moreno y Tarazona (1984), Barrera (2000), Polo Acuña (2000), Correa y Vázquez (1986) y Rivera (1990-1).

3 Como es notorio, en el "matrimonio por servicios" (brideservice), los hombres adquieren derechos matrimoniales sobre sus esposas a través de los servicios laborales que prestan a sus suegros por un periodo variable que a menudo se extiende también después del matrimonio. En cambio, con el "precio de la novia" (bridewealth), un hombre legitima sus derechos matrimoniales a través de la entrega de unos bienes a unos parientes (comúnmente al padre) de su esposa.

4 Son los rasgos mencionados por Descola (2001) en un contexto de comparación regional. El acercamiento entre los wayuu y algunas poblaciones africanas que él sugiere, puede justificarse con base en otros dos aspectos, que alejan los primeros de la mayoría de los pueblos indígenas de las tierras bajas suramericanas: la notable dimensión demográfica y la importancia que tiene un principio de descendencia en la clasificación de las personas y en su adscripción a grupos sociales reconocidos. Sin embargo, excentricidad no significa que los wayuu no compartan rasgos comunes con los otros pueblos indígenas de esta área cultural. Así, para limitarse a unos ejemplos, no tan diferentemente de lo que se encuentra entre muchos grupos indígenas amazónicos, en una serie de expresiones culturales relevantes, como la mitología, se evidencia tanto un dualismo cosmológico como una "ideología" de cazadores (Perrin, 1980, 1987). Por otro lado, el surgimiento del sistema de indemnizaciones no causó la desaparición de las guerras interfamiliares, que siguen siendo un evento frecuente. Además la interpretación del sistema de solución de las disputas a través de un pago de indemnización como expresión de la presencia de un principio de "heterosustitución" de las personas por "cosas" no puede hacer olvidar la importancia que en este tipo de solución tiene el buen uso de la "palabra" (véase Guerra, 2001).

5 En la mitología, los *eirruku* son unos treinta grupos matrilineales en que los primeros wayuu vienen repartidos por el demiurgo Maleiwa o por sus emisarios (como el pájaro Utta), y se identifican por un gentilicio, un territorio de origen, un animal representativo, un signo utilizado para marcar el ganado de sus miembros. También se mencionan, aunque utilizando eufemismos, las diferencias en la "grandeza" de los *eirruku*, manifiestas en el número de personas que llevan un determinado gentilicio. Los gentilicios más raros se asocian con un estatus desprestigiado, evidenciado en unos casos por la falta de una propia "marca".

6 De todas formas, el concepto de una jerarquía de estatus "adscrita" a cada *eirruku* desde su origen parece residual; más bien se impone el concepto de que entre distintos grupos de parentesco uterino (también cuando pertenecen a un mismo grupo de descendencia) existe una jerarquía de estatus que se define en el tiempo, y que, como se ha dicho, se fundamenta en la capacidad de movilizar recursos materiales y humanos. Los wayuu ponen especial énfasis sobre la inestabilidad de estas jerarquías, asociadas sobre todo con la índole variada de cada miembro de un conjunto de parientes uterinos y con las posibles consecuencias de las guerras. Además, en las disputas solucionadas a través de una indemnización: "las negociaciones acerca de las cantidades de compensación son también negociaciones acerca del valor de las personas" (Saler 1985: 64).

7 Agradezco a Michel Perrin por haberme permitido consultar este escrito no publicado. Como resulta de toda la etnografía (Gutiérrez de Pineda 1950; Watson 1967; Wilbert 1970; Goulet 1981), para los wayuu en el proceso de procreación la mujer "tiene más fuerza" (*katsiinka*) que el hombre. El engendramiento de una persona es considerado el producto de la unión del semen (*awasain*) y de la sangre (*ashá*) menstrual. En una versión del cuento del origen de los *eirruku*, se explica que la mujer tiene "primacía" en este proceso "porque la sangre de los vástagos es esencialmente materna" (Paz Ipuana 1973:197). Esta sangre entra en contacto con el semen, se coagula y viene



pueda haber variaciones en las afirmaciones acerca de si determinadas sustancias de la constitución biológica de una persona proceden también de su padre, como aporte parcial o de manera exclusiva, este asunto tiene mucha menor importancia que la concepción acerca de la madre como la que le transmite el *eirruku*, es decir, su "carne", en cuanto "*sustancia, migajón, textura, composición o calidad*" (Jusayu y Olza Zubiri 1988:88) de su cuerpo. Hoy en día los wayuu hacen un uso limitado de un "idioma" de transmisión y comunidad de humores corpóreos para la descripción de las relaciones genealógicas. Sin embargo, ellos siguen subrayando que sólo las mujeres "engrandecen", "multiplican" (*awáinmaja*) un *eirruku*.

El parentesco uterino es el principio de reclutamiento en las retaliaciones. La existencia de ésta y de otras reciprocidades de obligación entre parientes uterinos, junto con la adscripción a un mismo territorio, sobre el cual se tiene titularidad de derechos, incluso lo de tener un propio cementerio, los identifica como *apüshi*. Esta palabra, utilizada casi siempre con prefijos posesivos, literalmente significa "parte", pero es comúnmente traducida como "familia" por los bilingües. En las indemnizaciones para una ofensa, hay que distinguir entre el caso de una muerte y el caso de lesiones menores. En el primero, la mayoría del pago toca a los consanguíneos uterinos del muerto, a sus *apüshi*, pero su padre y/o abuelo paterno y/o sus *oupayu* (o sea los consanguíneos uterinos, los *apüshi* de su padre

y del padre de este), reciben un pago menor, llamado *ishoupuna* ("de la sangre") o *siwüirra wayuu* ("de las lágrimas para la persona"). En el segundo, la identidad de aquel que recibe el pago, entre los parientes de la víctima, depende de factores circunstanciales<sup>8</sup>.

Como se mostrará a continuación, los factores de excentricidad que caracterizan a los wayuu con respecto a la mayoría de los grupos indígenas de las tierras bajas suramericanas producen una particular configuración de las relaciones de género<sup>9</sup> que en la etnografía regional sobre este tema<sup>10</sup> tienen generalmente un espacio reducido. Además, como veremos inmediatamente, en el caso de los wayuu, la relevancia que tienen estos aspectos de excentricidad resalta cuando, siguiendo el planteamiento más común en esta literatura, se consideran el problema de las relaciones de género y dos ámbitos básicos de la organización social como la división del trabajo y las relaciones de parentesco.

## La división del trabajo

En la mayoría de las sociedades indígenas de las tierras bajas suramericanas (sobre todo allí donde el contacto con Occidente fue muy limitado hasta tiempos recientes), la división del trabajo coincidía en el pasado esencialmente con una división sexual. Aun hoy, en estas sociedades hombres y mujeres desempeñan generalmente papeles complementarios, entre los distintos grupos indígenas haya márgenes de

---

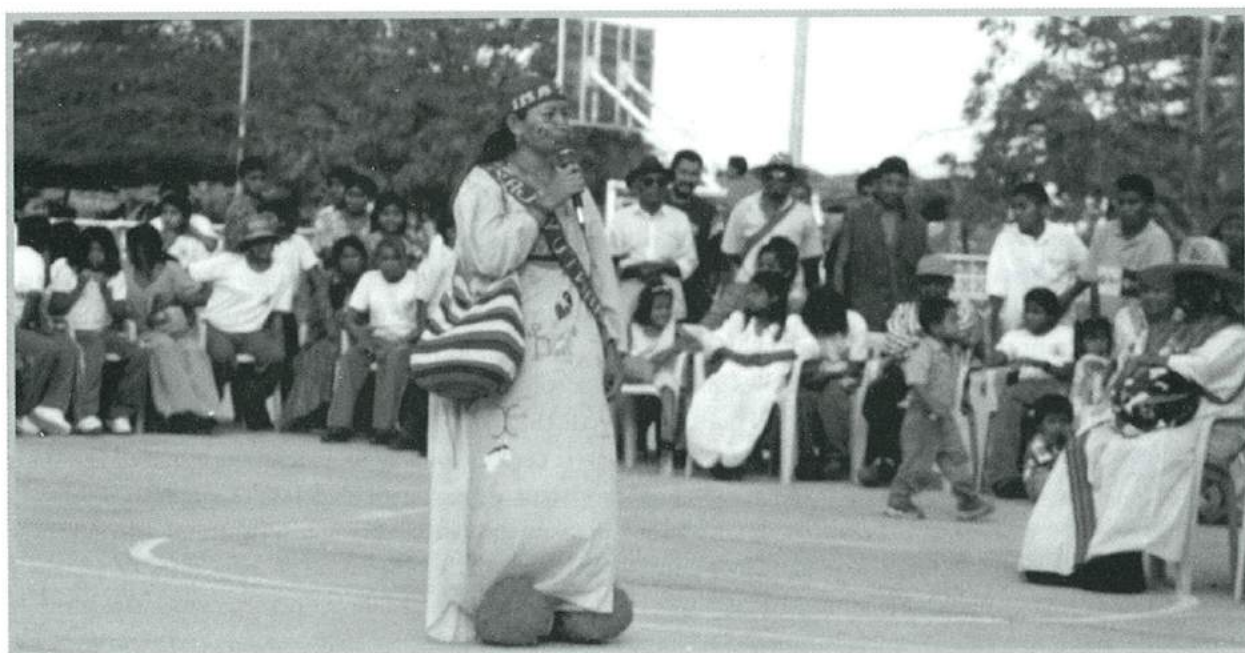
a constituir el *eirruku* del hijo, o sea su "carne". Con base en los conceptos recogidos por mí, la relación entre sangre (*ashá*) y carne (*eirruku*) es concebida como una transformación en el grado de estructuración de una misma sustancia en el curso del embarazo. Por su parte, Goulet (1981), quien sostuvo que para los wayuu la "sangre" es un elemento aportado sólo por el padre, anota, sin embargo, la cercanía, que llegaría a la superposición, entre los significados de *ashá*, "sangre", y *ashula*, "pulpa, parte carnosa o jugosa de alguna cosa", es decir, totalmente estructurada (Jusayu y Olza Zubiri 1988:64). En efecto, los wayuu afirman que en el curso de la gestación "la *ashá* se vuelve *ashula*".

8 Como anota Goulet (1981), en ambas situaciones, para que el padre y/o sus parientes uterinos puedan ejercer estos derechos a recibir pagos de indemnización, es necesario que el padre haya cumplido con los pagos matrimoniales para la madre de la víctima.

9 Como sabemos, la noción de "género" fue propuesta entre los antropólogos para poner en tela de juicio la idea, también presente en la primera ola de la antropología feminista (por ejemplo Ortner, 1974), según la cual las diferencias de constitución y de funciones biológicas entre los sexos determinan inevitablemente la inequidad, en términos de poder, entre hombres y mujeres. En cambio, para el paradigma teórico del cual el análisis de Strathern (1988) sobre la socialidad y la persona en Melanesia constituye el más famoso "ejemplar": "gender does not refer primarily to reified sexual attributes but is constituted as a function of social positions" (Descola, 2001:102). Otros autores (por ejemplo, Collier y Yanagisako 1987) han llevado la crítica del "reduccionismo biológico" hasta al punto de negar que los factores "biológicos" tengan alguna prioridad en la construcción de las categorías de género. Los balances más recientes de Morris (1995), Worthman (1995) y Rogers (1999) muestran el reduccionismo de las dos posiciones, tanto la "biológica" como la "cultural", frente a una investigación científica de estas cuestiones.

10 Por ejemplo Seymour Smith (1991); Bellver (1993); Hugh Jones (1995); Perrin y Perruchon [eds.], (1997); Knauff, (1997); Gregor y Tuzin [eds.] (2001); Mc Callum, (2001)





Nazareth (Internado). Festival de la cultura wayuu  
Concurso de Majayut

variación, a veces notables, en la manera en que esta complementariedad se configura, desde el punto de vista de quien desempeña un determinado papel, o desde la existencia de una jerarquía asociada, tanto en las prácticas como en las ideologías, con la organización de las actividades laborales<sup>11</sup>.

Los wayuu tienen una larga historia de incorporación a una economía mercantil, y la inserción de porciones siempre más amplias de su población al interior del mercado regional del trabajo asalariado tiene ya un siglo. Por lo tanto, no es posible analizar los patrones de la división del trabajo sin tener en cuenta la manera en que estos han sido históricamente moldeados por esta realidad. De todas formas, aún limitándonos a considerar las actividades económicas "tradicionales"<sup>12</sup> (pastoreo, agricultura, caza, pesca, recolección y comercio), se evidencia la relevancia que en la división del trabajo tienen aquellos principios de jerarquía social basados en las diferencias de riqueza material que desde hace siglos se introdujeron en el corazón del sistema indígena de reciprocidades, intercambios y estatus.

Aunque el pastoreo sea una tarea mayoritaria de los jóvenes varones, también las mujeres lo practican con frecuencia, sobre todo si no tienen marido o éste vive lejos con otra mujer o está ocupado en otra clase de trabajo. En el pasado, cuando los wayuu de alto estatus poseían grandes rebaños, el trabajo pastoril era, a menudo, desempeñado por sirvientes de ambos sexos

11 Como demuestra el debate entre Descola (1986, 2001), Seymour Smith (1991) y Taylor (2001) acerca del caso jíbaro, la división sexual del trabajo en un mismo grupo puede tener un aspecto al mismo tiempo igualitario o jerárquico, dependiendo del nivel de la realidad que se asume en el análisis. Lo anterior, lleva a Lorrain a afirmar que: "opposed conclusions can be reached on the nature of gender politics, and by extension the political structure of society, depending on the analytic levels considered most pertinent such as the specific sets and subsets of relations examined, normative values and social relations versus pragmatic indigenous values and actual social relations, physical versus symbolic violence, and direct coercion versus habitus" (2001: 271-2).

12 En la península de la Guajira, la aridez del ambiente permite solamente formas limitadas de agricultura confinadas en las subregiones más húmedas (las serranías del norte y las sabanas del centro), mientras que en la mayoría de la costa resulta casi imposible cultivar. Las actividades de caza y recolección, que en el pasado tenían un cierto relieve, contribuyen hoy muy poco a la subsistencia, debido también a la desaparición de muchas especies. En cambio, para muchos wayuu que habitan en las zonas costeras, la pesca constituye frecuentemente un recurso importante para la propia alimentación, y hoy, de manera creciente, también para el comercio. A pesar de su importancia económica, esta actividad se sigue asociando con un estatus social desprestigiado: la pesca se opone a la cría de ganado, altamente valorada en cuanto atestigua tanto de la riqueza como de la laboriosidad del dueño de los animales. Sobre la oposición pesca/pastoreo y las manipulaciones simbólicas a que se somete por los pescadores playeros (apalaanchi), véase Guerra (1990).



que a veces tenían lejanas conexiones de parentesco con los dueños de los animales. Este patrón se observa también hoy, aunque en menor escala.

En los trabajos agrícolas estacionales, el desmonte inicial del terreno es realizado invariablemente por los hombres. En cambio, en la mayoría de los casos, son las mujeres quienes toman a su cargo las sucesivas operaciones de limpieza, siembra y cosecha. Sin embargo, también en este ámbito, la identidad de quien hace estas tareas dependerá más de las estrategias en la repartición de las actividades de subsistencia del grupo doméstico que de la riqueza de las personas<sup>13</sup>.

En contraste con las actividades de recolección,

la caza y la pesca son actividades específicamente masculinas; las mujeres se limitan a la preparación de los alimentos derivados de los animales, y hoy en día, a la venta de esos productos.

En cambio, el comercio es considerado sobre todo una actividad femenina, no sólo porque los hombres por lo general se encuentran ocupados en otras actividades, sino también porque las mujeres tienen la reputación de ser más cuidadosas y "responsables" en el manejo del dinero. Además, es importante destacar que las mujeres no se limitan a comerciar los "productos" del trabajo de los hombres. Al contrario, hay bienes, como el tejido de hamacas y mochilas, que no sólo son vendidos por las mujeres, sino que también son producidos exclusivamente por éstas.

En resumen, entre los wayuu, aun cuando se analice la división del trabajo sólo en estos contextos tradicionales de actividad, la edad y la riqueza, más que el género, resultan ser, excepto en raras circunstancias, los principales elementos sobre los que se fundamentan la repartición y la valoración de las tareas laborales.

## Género, matrilinealidad, formas de propiedad y transmisión de los bienes

Entre los wayuu, la matrilinealidad como principio de afiliación social de las personas sigue expresándose, sobre todo, en el campo "ideológico" de los fundamentos originarios del orden social, en la teoría de la procreación y en el campo político-militar de las guerras interfamiliares. En contraste, en el campo de la transmisión familiar de bienes, la matrilinealidad es hoy en día sólo una de las opciones practicadas, aunque la

memoria oral y los testimonios históricos evidencian su mayor importancia en el pasado<sup>14</sup>. De todas formas, hoy en día, aun allí en donde un principio matrilineal de herencia parece mantener más fuerza, como en el caso de las tierras, su aplicación concreta parece a menudo incierta. Consultados sobre el argumento, los ancianos actuales reconocen que "siguiendo la costumbre" tendrían que ser los sobrinos uterinos de ambos sexos los poseedores del derecho a heredar los animales y las tierras de un hombre; pero que generalmente éste, bien sea a través de regalos efectuados en vida o en disposiciones acerca de sus pertenencias para después de su muerte, busca una repartición equilibrada de ambas clases de bienes entre aquellos y sus hijos<sup>15</sup>.

A Watson-Franke se debe una serie de artículos (1974, 1976a, 1976b, 1979, 1982, 1987) que pueden ser considerados pioneros en el estudio de la posición de las mujeres entre los wayuu. La autora sostiene que un principio matrilineal de formación, afiliación y reproducción de los grupos de parentesco, en que las mujeres constituyen el elemento de enlace, predispone hacia su alta valoración social, especialmente al interior de su grupo de descendencia.

Según Watson-Franke, las formas que toman entre los wayuu la propiedad y la transmisión de los bienes, así como las relaciones matrimoniales, confirmarían esta tesis. En lo que concierne a las primeras, no hay

13 También hoy, aunque con menor frecuencia que en el pasado, no sólo con ocasión de la cosecha, sino de otros trabajos, como la construcción de una vivienda o de un jagüey, que necesitan del aporte de una fuerza laboral externa al grupo doméstico, se puede convocar a una yanama, o sea, jornadas de trabajo colectivo. Los prestadores de mano de obra se recompensan con alimentación y otros bienes. Además pueden esperar que los beneficiarios les devuelvan la misma prestación en un futuro. En estas circunstancias, los trabajadores son generalmente hombres, pero esto depende del hecho de que las mujeres deben ocuparse de la preparación de los alimentos que se van a brindar. Esta última sí es una tarea específicamente femenina.

14 Véanse, por ejemplo, De la Rosa (1945, [ed. Or. 1740]: 284-5). Picon (1983) y Barrera (2000) quienes desarrollan un análisis general de las fuentes históricas sobre este aspecto.

15 Durante mi trabajo de campo, observé muchos casos, sobre todo el de las tierras, en que esta discrepancia entre norma ideal y prácticas reales engendra una ambigüedad que temprano o tarde desemboca en un conflicto, que puede volverse también violento, entre hijos y sobrinos, afiliados a sus respectivos grupos de parentesco uterino.



una verdadera asimetría entre hombres y mujeres con respecto a la adquisición, cantidad y herencia de las distintas formas de propiedad —tierra, animales, joyas, tejidos, vivienda, “contras” (especie de amuletos)—. Los wayuu “*receive property through channels that are open and used by both sexes, including gifts, inheritance, exchange, purchase and compensation payments*” (1987: 237). Tanto las mujeres como los hombres contribuyen y reciben de manera análoga en la transmisión de estos bienes, especialmente los animales, bajo la forma de regalos hechos a los familiares desde su infancia, en la herencia post-mortem o en la repartición de los pagos matrimoniales y de composición de disputas<sup>16</sup>. Es más, en el caso de bienes como las joyas y los tejidos, en comparación con las mujeres, los hombres tienen un acceso limitado a su propiedad y un control reducido en ocasión de su transacción<sup>17</sup>.

En conclusión, también las diferencias en la distribución de la propiedad, y, en general, las relaciones de subordinación y control se configuran más que todo con respecto a distinciones de edad y de “clase” (Watson-Franke, 1987: 233, 242), que en relación con la división entre los sexos.

## Transacciones matrimoniales, relaciones marido-mujer y la cuestión de la jerarquía

Las prácticas matrimoniales han constituido un campo estratégico para abordar la cuestión del género en las sociedades amerindias. Como se ha dicho, en la mayor parte de estas sociedades, prevalece la práctica del “matrimonio por servicios” (*brideservice*) mientras que el “precio de la novia” (*bridewealth*) está casi ausente (Shapiro 1984). Esto hace de la Suramérica indígena un área privilegiada para sondear la tesis de Collier y Rosaldo (1981), según la cual, en las sociedades en las que funciona un sistema de *brideservice*, la política asume la forma de “política sexual” que gira alrededor de la política matrimonial. En esta clase de sociedades, la desigualdad (*inequality*) entre los sexos se encuentra estrechamente conectada con la estructura general de desigualdad social. Esta se expresaría en la asimetría que se instaura entre los hombres casados, que pueden pretender servicios y prestaciones laborales y entre las mujeres, y hombres solteros (*bachelors*), desprovistos de tal “recurso”. En esta situación, un hombre presta servicios laborales a los parientes de su mujer para

16 Perrin (2003) no comparte este análisis y afirma que “En cada caso la mujer recibe siempre menos que el hombre”. Estoy de acuerdo con su punto de vista, pero cabe destacar que esta frecuente inequidad entre hombres y mujeres respecto de lo que reciben nunca se presenta como una “norma” expresada por los indígenas, y no puede considerarse separadamente de su relación con eventuales asimetrías entre los sexos, de signo contrario, respecto a la cantidad de las contribuciones aportadas. Personalmente, creo que este aspecto no debe tratarse de manera aislada, sino mirando su relación con la asignación a los hombres, como se explica más adelante, de papeles “públicos” de representación, que los colocan “antes” de la mujeres en el manejo de la negociación y en los circuitos de aporte y de distribución de los bienes negociados.

17 Además, como lo anota Watson-Franke, los tejidos: “do not have the same exchange value as jewelry and livestock, since they cannot be used for compensatory payments” (1987:235). Se puede sugerir que esto hace de los tejidos una clase de bienes sobre los cuales la mujer puede ejercer un control y un manejo individual que resultan menos sometidos a los vínculos de parentesco. Sin embargo, el desarrollo actual del uso del dinero efectivo en los pagos de compensación vuelve mucho menos marcada esta distinción de las esferas de intercambio, en cuanto todos los bienes pueden convertirse en dinero para reunir el pago solicitado.

18 A pesar de que estos derechos puedan incluir la posibilidad de llevársela de su casa natal, en el área cultural amazónica es muy frecuente encontrar un patrón uxori-local de residencia posmatrimonial. Esta ha sido interpretada en el pasado como la solución más simple y segura a la necesidad de control del trabajo de los yernos por parte de los suegros (Turner, 1979a y 1979b; Rivière, 1984, 1987), aunque recientemente tal interpretación haya sido cuestionada (Lea, 1995, 2001).

19 Shapiro (1987) aplica el esquema de Collier y Rosaldo a un cierto número de grupos indígenas suramericanos cuya organización social presenta una orientación patrilineal. Para Shapiro, tal esquema permite entender cómo en estos contextos la patrilinealidad no es un principio estructural abstracto, sino que tiene conexiones “to marriage exchanges and marital politics, to male solidarity and political factionalism, and to the ritual and cosmological expression of gender opposition” (1987: 302). Sobre la teoría de las transacciones de bienes y servicios asociados con el matrimonio, y los debates sobre la noción de “intercambio” y la posición de la mujer que se casa, véanse Strathern (1984); Bossen (1988); Collier (1988); Weiner (1992); Collard (2000).

20 Además, para Dean, el modelo de Collier y Rosaldo no tiene en cuenta cómo estos servicios y prestaciones nunca son unilaterales, así que, por ejemplo, “a prospective son-in-law’s labour may be more than reciprocated in terms of his consumption in his wife’s natal group” (1995: 101).

21 Los tíos maternos pueden recibir el precio de la novia por la hija de un hombre sólo cuando el monto del pago para las hijas de este hombre lo haya compensado de lo que él pagó por la madre de ellas.



adquirir con el pasar del tiempo plenos derechos sobre ella<sup>18</sup> y “compensarlos” por la pérdida del control sobre la capacidad laboral de su hija<sup>19</sup>. Sin embargo, ha sido observado que el modelo de Collier y Rosaldo considera las mujeres como: “*passive* valuables, rather than seeing value as being constituted by desire, a mutually lived experience for both men and women. ... These paradigms misleadingly regard women’s matrimonial roles simply as enthrallment, rather than seeing these roles in terms of their potential for active political engagement” (Dean, 1995: 90, énfasis en el texto).

En el caso wayuu, en el que el “precio de la novia” se encuentra en lugar del “matrimonio por servicios”, la influencia que las variables relacionadas con las jerarquías sociales y económicas ejercen sobre las relaciones de género es evidente también cuando se mira a la alianza matrimonial y en la “política marital” que ahí se expresa.

Con la excepción de Watson-Franke (1976, 1987), en la literatura etnográfica sobre los wayuu, se ha considerado frecuentemente el “precio de la novia” (*paüna*), entregado al padre<sup>21</sup> como el elemento que caracteriza el sistema de transacciones y prestaciones matrimoniales. Esto ha llevado a prestar poca atención al hecho de que en muchos casos la entrega del “precio de la novia” constituye sólo una parte de las transacciones de bienes materiales relacionadas con la ocurrencia del matrimonio. De hecho, la esposa, cuando pertenece a una familia que tiene rebaños, aunque no participe en la repartición de los bienes pagados para ella, recibe por sus padres unos animales que, junto con los que ella ya poseía, serán pastoreados por su esposo, cualquiera que sea el lugar de residencia establecido por la nueva pareja. Por lo tanto, si se quieren utilizar las tipologías

Poromana (Media Guajira): Bailando Yonna para turistas





adoptadas generalmente por los antropólogos para la clasificación de las categorías de transferencias de bienes en el matrimonio, sería correcto decir que entre los wayuu, sobre todo entre las familias de estatus medio-alto, no hay sólo el "precio de la novia" sino también la "dote".

Además, según Watson Franke (1987), en la serie de pagos que un hombre hace para su esposa no se puede ver la expresión de un orden social en que las mujeres son simples "objetos" intercambiados entre los hombres. En primer lugar, ella argumenta que las mujeres participan activamente en las negociaciones del pago y reciben parte de éste: tal es el caso de los collares, por lo general recibidos y guardados por las mujeres del matrilinaje del padre de la esposa, del "pago del chinchorro nupcial" (*suimaja*), recibido por su madre como \_\_\_\_\_, y, a veces, también del pago por la sangre derramada en ocasión del nacimiento del primer hijo.

Adicionalmente, las mujeres de la familia participan en la repartición del pago principal entregado al padre. Por último, se ha mencionado cómo la mujer, por lo menos aquella cuyos padres tienen bienes materiales, recibe al momento de su matrimonio unos animales por ellos. Estos animales y su futura cría pueden constituir para la mujer una garantía de independencia económica, sobre todo, cuando a estos se agrega la capacidad femenina de producir tejidos que se pueden comercializar<sup>22</sup>.

La conclusión a la que llega Watson-Franke por estos hechos es que entre los wayuu, el matrimonio "*adds additional responsibilities to the woman's day but does not change drastically the distribution of her resources. The husband gains the right to receive food, domestic services (cleaning, washing, cooking) and sexual gratification from his wife. The bride payment is probably rationalized*

22 Además, como nota Watson Franke (1987: 233, 242), el esposo, también cuando le pastoree y le ponga a producir, no tendría que disponer de estos animales sin el asentimiento de la mujer. Se puede agregar que en caso de divorcio, estos animales tendrían que quedarse con la mujer, después de que el marido reciba la devolución del pago matrimonial entregado.

23 Al final del siglo XIX, De Brettes ha dejado esta caracterización "extrema" de la variabilidad de la posición de la mujer en función de su estatus social: "Entre la gente común la mujer es una esclava, la bestia de carga. Entre las familias acaudaladas es respetada" (1987: 120).

*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).

Según Watson-Franke, estas limitaciones en los derechos del marido aumentarían cuando la pareja vive matrilocalmente, o sea, en la misma *ranchería* donde viven los parientes uterinos cercanos de la esposa. En todo caso, ella sostiene (1976: 25) que toda mujer casada sigue teniendo sus vínculos de obligación más fuertes con su matrilinaje. Al interior de éste, las relaciones de subordinación y control se fundamentan sobre la edad: en la cultura wayuu el vínculo entre hermano y hermana es considerado uno de los más fuertes y prevalece sobre los existentes entre marido y mujer, pero se caracteriza por ser una relación igualitaria.

Sin embargo, más allá de su reconocimiento de que instituciones como la poliginia y el levirato, y el valor atribuido a la virginidad de la esposa al momento del matrimonio tienen que ser consideradas expresiones de un concepto indígena del "dominio masculino" (Watson-Franke, 1987), esta caracterización de las relaciones entre marido y mujer entre los wayuu resulta en efecto apropiada, sobre todo, para los matrimonios en los que la mujer pertenece a una familia de estatus medio-alto (lo que se asocia, como se ha visto, con la disponibilidad de una "dote" en animales y, generalmente, de recursos económicos que le permiten dedicar buena parte de su tiempo al tejido, sin perjuicio de los otros oficios domésticos o laborales, delegados en larga medida a otras personas). En cambio, ésta no puede ser extendida a los casos de matrimonios hipergámicos (es decir, con un hombre de estatus más alto, lo que es frecuente entre los wayuu, sobre todo en el caso de uniones polígamas), ni a aquellos matrimonios isogámicos donde la mujer tiene poco o ningún tipo de recurso económico propio, especialmente si a esto se agrega una residencia virilocal diferente al sitio donde viven sus padres. En estos casos, que en una sociedad económicamente estratificada como la wayuu, constituyen un porcentaje relevante del total, la mujer se encuentra en condiciones de notable subordinación al marido, cuyas manifestaciones visibles son ya descritas por Julian (1980: 224; ed. Or. 1787) en el siglo XVIII<sup>23</sup>.



Se puede concluir que, entre los wayuu, la existencia de una jerarquía fundamentada en el nivel de riqueza material no sólo interviene en la forma que toman las relaciones de subordinación y control entre las personas, sino que también influye de manera importante en la configuración de las relaciones de género, las cuales se manifiestan sobre todo en las relaciones matrimoniales. Estas últimas se configuran de manera diversa, en términos de los papeles y de los poderes que tienen el hombre y la mujer, dependiendo del estatus económico y social de esta última, o sea, de su menor o mayor condición de autonomía económica. Sin embargo, la relación entre jerarquía y género entre los wayuu es particularmente compleja, porque los otros elementos de la organización social que en otras grandes áreas culturales la intermedian y la conforman según determinados patrones, no se presentan aquí tan definidos<sup>24</sup>. La relativa indeterminación de las reglas de residencia postmatrimonial<sup>25</sup> y de herencia convive con un mecanismo de afiliación matrilineal en las disputas y en las retaliaciones por un homicidio, en los cuales las negociaciones, transferencias y apropiaciones

de cantidades ingentes de bienes traen consigo una redefinición de las jerarquías sociales entre las partes. Además, en un sistema de alianza matrimonial en el que *"el precio de la novia sirve como mecanismo, aunque imperfecto, para regular la identidad socio-económica de los que piden esposa con los que la ceden"* (Saler 1988: 90)<sup>26</sup>, hoy en día, la crisis del pastoreo, la influencia misionera y el desarrollo de los matrimonios "interétnicos" entre mujeres indígenas y hombres "criollos", contribuyen a debilitar el cumplimiento de los pagos matrimoniales, engendrando así una interrupción en los circuitos de reciprocidad de los cuales estos pagos son un elemento clave.

### Los papeles de intermediación y el estatus de intangibilidad y ambigüedad de la mujer wayuu.

Una ideología de la "primacía" del hombre emerge más claramente cuando se analizan los papeles que hombres y mujeres tienen en ámbitos y arenas que, en general, se considera que tienen una naturaleza

24 Ortner (1981) propone un articulado análisis de las relaciones de género en las sociedades "jerárquicas". Ella argumenta que algunos rasgos de las relaciones de género son comunes a toda sociedad en la que la jerarquía es un principio "englobante", es decir, que dichos rasgos muestran una notable dependencia de este principio. En cambio, otros rasgos varían en función del sistema de parentesco, que tiene que ser considerado una variable independiente respecto a la jerarquía.

25 Tanto Watson-Franke como Watson (1967) pensaban que los wayuu tenían una norma "ideal" de uxorilocalidad, a pesar de que muchas veces no la seguían. Con base en datos detallados de terreno, Saler (1988) y Goulet (1981) han concluido que entre los wayuu no hay una regla de residencia determinada. En este sentido, esta puede ser caracterizada como "ambilocal", en cuanto es el producto "estadístico" de un conjunto de factores circunstanciales, como las oportunidades de subsistencia en un momento dado, el estatus relativo entre los cónyuges y sus respectivos padres, la poligamia del hombre, etc. La escogencia de una de las opciones posibles de residencia postmatrimonial no significa en sí misma el establecimiento de una residencia permanente. Los cónyuges pueden mudarse en el tiempo por otra localidad, o pueden dejar de vivir juntos, aunque esto no siempre quiera decir su definitivo divorcio (oulaja), ocurrencia de todas formas no inusual. Además, cuando una mujer sigue viviendo virilocalmente, los hijos, al convertirse en adultos, pueden regresar a vivir en el territorio de su grupo uterino. Muchas veces, este evento se verifica cuando un tío materno, antes de morir, dispone que sus tierras sean heredadas por sus sobrinos sororales.

26 Entre los wayuu, no hay prescripción matrimonial; es decir, no existe una categoría de pariente con la cual una persona tendría que casarse. En cambio, hay una interdicción del matrimonio con parientes uterinos cercanos (en particular de un hombre con su prima paralela matrilateral; con la hija de ésta, con su sobrina sororal), que se vuelve mucho más débil al aumentar la distancia genealógica. La presencia de una terminología de parentesco de tipo "crow" (es decir, utilizando una descripción simplificada, una terminología caracterizada por algunas ecuaciones entre parientes de generaciones distintas, en particular entre hijos e hijos del tío materno, o sea, primos "cruzados matrilaterales", y entre padres e hijos de la tía paterna, o sea, primos "cruzados patrilaterales", que se acompaña con la existencia de términos específicos para los parientes políticos) plantea la cuestión si entre los wayuu existe una estructura "semicompleja" de los intercambios matrimoniales, caracterizada por una prohibición del matrimonio con una amplia categoría de consanguíneos. La cuestión es importante también para el análisis de las relaciones de género, porque, como argumenta Héritier (1984: 142), quien desarrolla la teoría de los sistemas "semicomplejos" y de sus relaciones con las terminologías de tipo "crow-omaha", los sistemas de repartición de los consanguíneos en cónyuges "permitidos" y cónyuges "prohibidos" son, al mismo tiempo, sistemas de repartición de las mujeres. Las genealogías recogidas por Goulet (1981) y por mí, no permiten respuestas definitivas. Por otra parte, como anota Saler (1988), los casos de uniones entre primos cruzados o paralelos patrilaterales son explicados por los wayuu como producto de factores casuales o, en el caso de familias ricas, de estrategias concientes de mantenimiento y concentración del patrimonio de un hombre y de su sobrino sororal.





Alta Guajira: La piedra de Worunka

claramente “política”: el liderazgo, las disputas y las guerras. La posición de jefe de linaje es siempre mantenida por los hombres, y, “*cobros are negotiated by men*” (Watson-Franke 1987: 240)<sup>27</sup>. Frente a la primacía de los hombres en la ocupación de estos papeles, la gran mayoría (ocho de cada diez, según Perrin, 2003) de los chamanes (*outsü*) son mujeres. Según Watson Franke, también esto prueba la importancia social que las mujeres tienen entre los wayuu. De hecho, a través del contacto con el mundo sobrenatural de los espíritus, el chamán se convierte en el “*communicator par excellence in Guajiro society*” (1976: 35).

En otro artículo (1982), Watson Franke vuelve a considerar este asunto desde la mirada a los rituales wayuu de reclusión (*asürrula*). Entre este tipo de rituales, el más conocido, aunque su práctica y su duración se ha disminuido actualmente, es el “encierro” a que se somete a la muchacha cuando le sobreviene su primera regla<sup>28</sup>. Durante este periodo, la madre o la abuela materna son las únicas personas con quienes tiene contacto la joven encerrada. Ellas no sólo se responsabilizan del seguimiento de todas las prescripciones rituales, sino que suministran a la muchacha enseñanzas, relativas sobre todo a la vida sexual y al aprendizaje de variadas

27 En las disputas, las palabras de las mujeres son escuchadas y pueden contribuir a suavizar o a agravar el conflicto. Según los testimonios recogidos por Watson Franke (1976), algunas mujeres pueden llegar a desempeñar el papel de “palabrero”, o sea de persona formalmente llamada por dos partes en conflicto para funcionar de intermediario- mediador. Sin embargo, el estudio de Guerra (2001) ha aclarado que esta eventualidad tiene que ser considerada una excepción.

28 Ella viene entonces encerrada en un rincón del rancho donde vivía con su madre o su abuela o en un pequeño y apartado rancho construido en previsión de este evento. La muchacha no puede salir ni ser vista de la gente hasta al final del periodo de su reclusión. Durante este periodo, el régimen dietético es estricto, en particular, en los primeros días posteriores a la primera menstruación, cuando ella debe permanecer inmóvil acostada en un chinchorro. Luego, se le corta el pelo y se le practica un baño frío. Durante todo el periodo de reclusión, la repetición frecuente de esta operación y la continuación de un régimen de restricciones alimentarias y de movimientos, aunque menos severas que en los primeros días, se consideran actos necesarios para garantizar que la mujer no envejezca rápido y no tenga embarazos excesivos o difíciles en el futuro.

29 Para estas últimas, a veces las familias ricas pueden pagar a una mujer particular, con especial competencia en este oficio, para que se encargue de transmitir sus conocimientos a la encerrada.



técnicas del tejido<sup>29</sup>. Después de un periodo variable, que puede durar desde pocas semanas hasta un año y más (generalmente es más largo cuando ella pertenece a una familia de alto estatus), la muchacha finalmente sale de su reclusión. Desde ese momento, ella puede casarse con quien la haya “pedido”. Los wayuu afirman que el “encierro” sirve para transformar a la muchacha en lo que entre los wayuu se considera una “verdadera mujer” con las habilidades y comportamientos “apropiados” para esta condición.

Watson Franke observa cómo entre los wayuu este ritual de iniciación femenina, al que no corresponden rituales análogos en la iniciación y la educación de los varones, ofrece paralelos con los rituales a los cuales se somete a los homicidas y a las personas que van a volverse chamanes. En todos estos casos el ritual conlleva la reclusión, acompañada por un régimen dietario especial y la limitación de los contactos con otras personas, cuyo objetivo es lograr la “protección” de una persona a través de su sometimiento a un proceso de cambio y renacimiento<sup>30</sup>. Además, en estos rituales, las mujeres no sólo son las destinatarias (exclusivos, en el caso del ritual de pubertad) de sus beneficios, sino también la única clase de personas que puede estar “*in contact with the secluded person*”. This means that Guajiro women can cross boundaries and furthermore, can help others to do so” (1982: 458, énfasis agregado). Este privilegio de las mujeres wayuu en relación con el cruce de los confines se halla asociado con la influencia que ellas ejercen “*in maintaining and restoring peace*” (Watson-Franke 1982: 458). Cruzar los confines quiere decir, al mismo tiempo, tener acceso y contacto con zonas y condiciones “sagradas” (*pūlasü*) y, por lo tanto, “peligrosas” y asociadas con la muerte. Se puede concluir que para la cultura wayuu, la mujer tiene una mejor condición, respeto al hombre, para manejar las relaciones con el mundo *pūlasü*. En esta óptica se puede interpretar la prevalencia de las mujeres en la actividad chamánica y plantear la hipótesis sobre la conexión entre este aspecto y el concepto de las mujeres como los enlaces necesarios para la perpetuación del propio grupo de descendencia matrilineal.

Cabe destacar un aspecto ulterior de esta configuración de los papeles que en la sociedad wayuu corresponden respectivamente a hombres y mujeres. En sus discursos, los wayuu ponen énfasis sobre la distinta condición que los unos y las otras tienen en las guerras

de venganza, las cuales pueden considerarse como el contexto principal en el que se manifiesta y se redefine la identidad de los grupos de descendencia uterina. No en vano, el conjunto de los hombres de un determinado grupo de descendencia uterina se designa no sólo como *tooloyu*, “varones”, el cual se opone a *jieyu*, “mujeres”, sino también a través de un término, *saashichinyu*, que mis informantes hacían derivar de *jashichi*, “bravo, valiente, guapo”, reenviando claramente a su papel de guerreros al interior de su grupo uterino.

En las guerras, explican los wayuu, son sólo los hombres los que combaten y “mandan” al actuar como jefes (*alaülayu*), mientras que las mujeres se encargan de recoger los muertos y los heridos y enterrar a los primeros después de un enfrentamiento. Además, los wayuu afirman que, en una retaliación, a las mujeres no se les puede considerar como blancos legítimos. Esto les permite seguir teniendo libertad de movimiento para salir de su territorio e ir a la ciudad o a otra *ranchería* para hacer mercados, visitas o participar en reuniones. En cambio, todo esto expondría a cualquier hombre al peligro de ser atacado y morir o causar otra muerte, agravando ulteriormente el conflicto.

Por lo tanto, de manera similar a lo que pasa en los rituales de reclusión y de curación chamánica, también en las guerras, por lo menos en teoría, las mujeres tienen una condición especial de intangibilidad, que les permite cruzar, sin peligro excesivo, por espacios (“caminos”, como dicen los wayuu), que los hombres deben evitar. Sin embargo, este estatus es, al mismo tiempo, un estatus de ambigüedad. Por su intocabilidad y libertad de desplazamiento en las guerras, las mujeres de los enemigos pueden de manera fácil conseguir armas, informaciones y recursos para los hombres de su grupo uterino, cuyos movimientos y visibilidad fuera de su territorio son, en contraste, muy limitados. Esta ambigüedad resulta ser tanto más fuerte cuando se piensa que muchas veces las mujeres que pertenecen al grupo uterino de los propios enemigos son al mismo tiempo las propias esposas o cuñadas o vecinas.

30 También Saler (1988) anota estos paralelismos, en muchos grupos amazónicos, cuyos significados han sido analizados desde una perspectiva comparativa por Conklin (2001). Se puede agregar que casi todos estos aspectos se encuentran también en el contexto (que Watson Franke no menciona) de los rituales de curación por un(a) chamán.



## Las identidades de género en el discurso mítico

Perrin (1980, 1988, 1997, 2003) ha identificado la ambigüedad como uno de los rasgos asociados por los wayuu con el polo femenino, tal como se representa en su discurso mítico. Para él, este discurso articula principios de una visión dualista del universo, la cual, desde Lévi Strauss, ha sido considerada por muchos antropólogos (Maybury Lewis 1979; Viveiros de Castro 2001) un rasgo característico común a todas las culturas indígenas del área amazónica<sup>31</sup>. En la mitología wayuu este dualismo se sintetiza en la pareja constituida por Juyá y Pulowi. Juyá (“Lluvia”) se representa como el dueño de los espacios celestes y “padre” de los wayuu:

único, móvil e hipervarónil, asociado con la caza, la horticultura y el pastoreo, al hacer en forma de lluvia, hace brotar las plantas y brinda el agua para hombres y animales, “visitando” todas las zonas de la Guajira. Estas visitas se conciben, al mismo tiempo, como las que él, representado como un hombre rico y dotado de una hermosa montura, hace a las varias Pulowi esparcidas por toda la península, que son sus esposas. Pulowi se representa al mismo tiempo como una y muchas. Dueña de los animales del mar y de los salvajes de la tierra, reside de manera fija y constante en el mar o en varios lugares de la península, generalmente asociados con puntos de agua o sitios aislados y despoblados. Aunque ciertas veces pueda recompensar al cazador o al pescador permitiéndole sacar de sus “posesiones”

Media Guajira: Preparando la Shikirra  
(Comida) del Velorio

31 Por esto, según Mc Callum, “a theory of gender in indigenous Amazonia must deal with the ubiquitous presence of both dualism and perspectivism in indigenous Amazonian cosmologies and ontologies. [...] Cross-sex and same-sex relationships are organized by the second conceptual opposition basic to the generation of sociality: between the inside and the outside” (2001: 164 y 180).





un rico botín (Guerra 2004), por lo general enferma y ocasiona la muerte a toda persona que la encuentre. Son, sobre todo, los hombres, quienes la encuentran, en forma de una hermosa mujer de cabellera larga, que se puede convertir en una culebra, un venado blanco o un pez gigante. Ella los seduce y, al llevarlos a su mundo, les provoca la muerte. Las Pulowi, en la forma de animales salvajes o cuando se sirven de sus emisarios, como los *Wanülü*, que tienen apariencia de hombres, se manifiestan también con las mujeres, causándoles la enfermedad y hasta la muerte.

En todo caso, estos encuentros con Pulowi o sus emisarios tienen una fuerte connotación sexual. Por otra parte, como se ha dicho, Juyá y Pulowi, seres que tienen calidades aparentemente opuestas, son esposos. Perrin nota el doble carácter de complementariedad y conflictualidad que tienen las relaciones entre ellos en la mitología wayuu<sup>32</sup>. En algunas narraciones, Juyá, cuando va a visitar a Pulowi, descubre que ella lo ha traicionado, y la mata a ella o a otro personaje que se presenta como su hermano. En otras, él tiene que intervenir para que ella no haga daño a sus "hijos" o "descendientes", los wayuu.

Entre las numerosas oposiciones entre términos complementarios, y al mismo tiempo en tensión conflictual, que esta pareja de personajes míticos organiza simbólicamente y metaforiza (Rivera 1990-1), hay que incluir, anota Perrin, la relación conyugal entre hombre y mujer. La imagen de Juyá que se desplaza periódicamente a diferentes lugares de la Guajira para visitar a sus múltiples Pulowi, representa la relación entre el hombre wayuu rico y polígamo y sus distintas mujeres a las cuales visita de manera regular en las áreas donde ellas residen. Para Perrin, Pulowi, si bien por un lado produce la muerte del "individuo" que la encuentra, por otro, asegura de manera indirecta la reproducción de la naturaleza (repartiendo equitativamente sus productos) y, en consecuencia, la reproducción social cumple un papel similar al de la mujer wayuu en la perpetuación de su grupo de descendencia.

Esta combinación de una posición ambigua, de potencial peligrosidad y de enlace necesario a la reproducción del orden social, es evidente también en la otra figura femenina principal de la mitología wayuu: Wolunka. En las narraciones míticas ella aparece como la mujer primigenia, cuya vagina dentada no permitía a los hombres unirse con ella y procrear a los wayuu hasta

el día en que, mientras ella se baña desprevenida en la laguna de Wotkasainru, en la Alta Guajira, una pareja de hermanos le flecha la vulva tumbándole los dientes y haciéndola sangrar. De ahí el origen de la menstruación de las mujeres y lo que se podría llamar el inicio del aprovechamiento de su capacidad procreadora<sup>33</sup>.

Por todos estos aspectos, Perrin (2003) argumenta que, en la cultura wayuu, a la mujer se le asocia con una condición de estabilidad, interioridad y multiplicidad, y al hombre, con una de movilidad, exterioridad e individualidad. La asociación entre mujer e interioridad se manifiesta por ejemplo en el ritual de "encierro" de la

<sup>32</sup> Podría ser interesante identificar continuidades y discontinuidades entre el enfoque estructuralista de Perrin y la teoría del "antagonismo sexual" que fue el estudio principal de los primeros dedicados al tema del género en el ámbito de la etnografía de los pueblos indígenas de las tierras bajas suramericanas (por ejemplo, Murphy y Murphy (1974); Gregor (1985)). De acuerdo con esta teoría, el "antagonismo sexual" es un universal tanto biológico como psicológico que se expresa en las formas mítico-rituales y en los conceptos locales de la persona y del cuerpo que se encuentran entre los grupos indígenas del área. En todas estas expresiones culturales es evidente un intento de reafirmación ideológica y psicológica del poder y de la misma identidad sexual masculina, percibidos como inciertos. A su vez, tal incertidumbre tiene sus bases en un tipo de organización social en la cual las clases y la propiedad privada de los medios de producción están ausentes o poco desarrollados, y la frecuencia de la guerra y de otras condiciones (por ejemplo, los modelos de intercambio competitivo y de alianza matrimonial) amenazan la solidaridad y la integridad de los hombres en cuanto grupo.

Después de que Strathern (1988) demostró las inconsistencias teóricas y etnográficas de este esquema en relación con su aplicación en la etnografía de Melanesia, su utilidad ha sido cuestionada también con respecto al contexto suramericano. Knauff (1997) nota que: a) la idea que los hombres conformen grupos autónomos provistos de una identidad social propia corresponde muy raramente a la realidad observada entre los grupos del área; b) un psicologismo reduccionista se insinúa en los conceptos, relacionados entre ellos, de la inseguridad y de la solidaridad masculina; c) las perspectivas y las subjetividades de las mujeres quedan totalmente fuera de este modelo explicativo. Mc Callum (2001) va más allá en su crítica: "La idea de que los hombres y las mujeres conformen grupos sociales distintos y antagonicos se apoya en otro supuesto cuestionable, es decir, que la identidad de género constituye un aspecto natural de los "individuos", entendidos como unidades biológica y psicológicamente integradas. Además, es cuestionable también la idea de que las categorías de género, elaboradas en los significados y en la acción social, tienen siempre sus bases en las diferencias de naturaleza biológica entre los sexos."

<sup>33</sup> Mazzoldi (2003) identifica las conexiones entre el mito de Wolunka y el ritual del "encierro" de la mujer al momento de su primera menstruación.



mujer, en su centralidad en el espacio "doméstico" y en su papel de "multiplicadora" de la descendencia. La asociación entre hombre y exterioridad se manifiesta, en cambio, en su dominio, tanto de los espacios del "monte" y de los "caminos", como del espacio "público" de la representación y negociación<sup>34</sup>. Además, según Perrin, la mujer, en cuanto "individuo", se representa en general como ambigua y potencialmente peligrosa. Ella tendría valor social solo en cuanto se presenta como "pluralidad" y "multiplicidad", bien en forma de enlaces para la perpetuación del grupo de descendencia, o bien en cuanto conjunto de esposas de un hombre<sup>35</sup>.

En la evaluación de esta asociación de la representación cultural de la condición de la mujer y la actividad chamánica, las dos tesis, aparentemente poco conciliables, de Watson-Franke (la mujer como "comunicadora *par excellence*", que tiene una condición privilegiada en el pasaje de confines y espacios peligrosos y vedados) y Perrin (la mujer como asociada a la fijeza, interioridad, multiplicidad, pero también caracterizada por una posición "peligrosa" de ambigüedad) parecen al final encontrar un punto de convergencia.

## Las relaciones de género y la modernización

En los últimos años, la cuestión de la relación siempre más fuerte de los grupos indígenas suramericanos

con la modernidad se ha vuelto tema ineludible en los debates sobre la construcción del género en la región<sup>36</sup>. Como se ha dicho, ya desde el siglo XVI, la llegada de los europeos ha determinado cambios profundos (de los que la adopción de la ganadería constituye el ejemplo más claro) en la vida social de los pueblos indígenas de la Guajira. Saler (1988) llama nuestra atención sobre el alto grado de "semiautonomía", inusual entre las poblaciones indígenas de Suramérica, sometidas a un intenso contacto con el mundo occidental, que, hasta un tiempo reciente, los wayuu han mantenido en la gestión de la introducción de elementos procedentes de aquel mundo. De todas formas, esto refuerza la conciencia que muchos elementos de los modelos sociales y culturales wayuu, observados y aislados por los etnógrafos, son el resultado, en muchos casos, provisional y transitorio, de complejos y largos procesos de cambio que, muchas veces, se desarrollaron antes del momento en que se inició su observación etnográfica.

De hecho, para interpretar ciertos rasgos que presentan las relaciones de género entre los wayuu se ha propuesto la hipótesis de su derivación de la ideología "latina" procedente de los "criollos". Watson Franke (1976) lo sugiere, aunque sin suministrar evidencias concluyentes, para la valoración de la virginidad femenina al momento del matrimonio. Perrin (2003) plantea una tesis análoga, sustentándola con argumentos etnográficos que, sin embargo, no pueden considerarse

34 Según Perrin, esta oposición se encuentra también en la concepción misma de la procreación, según la cual se considera que el niño se forma a partir de la sangre "interna" de la madre que le viene de la matriz de ésta, es decir, de su interior. Para que esta sangre coagule, "cuaje", como dicen los wayuu, es necesario que entre en contacto con el semen del hombre, un elemento que posee connotaciones de exterioridad, ya por su origen externo a la matriz en que se desarrolla el feto, ya porque su "fuerza" depende de la alimentación del hombre.

35 Por esto en la sociedad wayuu "la única manera de distinguirse como individuo para una mujer es volverse chamán" (Perrin 2003: 12). El actual debate en antropología, sobre todo a partir del trabajo de Strathern (1988), alrededor de los conceptos de "individuo", "sociedad", "persona", "colectividad" podría proveer nuevos enfoques para abordar dicha cuestión. En este sentido, se podría tentativamente plantear que volviéndose y actuando como chamán, la mujer como "individuo" trasciende su posición ambigua, asumiendo un papel de restauradora de un orden social y cosmológico perturbado por la irrupción del malestar y de la desgracia. Además, éste es un papel "públicamente" reconocido, similar en esto al del "palabrero".

36 Según Knauff, hoy en día el género "is inflected by local configurations and appropriations of modernity. These appropriations draw upon, and often reinforce, long standing gendered oppositions at the same time that they cut across or compromise some of their future" (1997: 234). Tanto en la Amazonia como en Melanesia, la modernidad produce un cambio de las nociones y valores asociados con la identidad, el prestigio, la propiedad y el trabajo, sea masculino o femenino, junto con una "mercantilización" y una individualización de las transacciones matrimoniales y de las relaciones entre hombres y mujeres. Según Knauff, existen diferencias en la manera en que la modernidad conlleva una reestructuración del género en las dos áreas, que surgen por: a) el predominio de sistemas distintos de transacción matrimonial ("matrimonio por servicios" en Amazonia contra "precio de la novia" en Melanesia); b) el énfasis sobre el papel de las relaciones patrón-cliente asociadas con el mestizaje en la Amazonia contra el papel de 'big' y 'great' men en Melanesia; c) el diferente espacio que tiene el reconocimiento de la identidad indígena en la construcción del Estado nación y de su discurso de autolegitimación.





pruebas “definitivas”, para refutar la tesis de Goulet (1981), según la cual, en la concepción wayuu tradicional sólo el hombre transmite a los hijos la sangre<sup>37</sup>.

Para procesos cuyo desarrollo ha sido más reciente, coincidiendo más o menos con el inicio de la investigación etnográfica sobre los wayuu, se tienen, sin duda, más elementos para evaluar sus efectos sobre su organización social<sup>38</sup>. Así, Gutiérrez de Pineda (1950, 1963) veía en la influencia misionera y en el desarrollo del “mestizaje”, es decir, de los matrimonios interétnicos, unos procesos que a partir del final del siglo XIX, estaban introduciendo cambios profundos, a través de la promoción de un modelo de familia nuclear en el que ambos esposos tenían vínculos sociales de igual importancia frente a los hijos, la progresiva devaluación del “precio de la novia” y de la filiación matrilineal.

Watson (1968) y Watson-Franke (1979) identifican en el proceso de urbanización de un alto porcentaje de la población wayuu en los centros urbanos (en primer lugar Maracaibo) un importante factor de cambio de la organización social indígena que tiene particulares implicaciones para las relaciones de género. Según ellos, la migración hacia los centros urbanos determina el

El Colorao (Media Guajira)

<sup>37</sup> Personalmente, durante mi trabajo de campo, encontré que los conceptos que los wayuu tenían acerca de los aportes de la mujer y del hombre en la procreación variaban, sobre todo, respecto de la cuestión de quién tiene un papel activo y quién un papel pasivo. Como se ha mencionado, para la mayoría de las personas, la mujer “tiene más fuerza” en la procreación. Sin embargo, un cierto número de entrevistados entre los hombres afirmaba que la mujer es “como una mochila” (*musu sain kattoui*), ya que su útero es simplemente un recipiente del semen que al juntarse con la sangre menstrual, permite desarrollar el feto. De todas formas, no hay elementos que permitan imputar los puntos de vista que insisten sobre la “pasividad” de la mujer a una influencia “latina”, más que a la dialéctica interna de una ideología propiamente Wayuu.

<sup>38</sup> En otros casos, para decidir en qué medida un elemento de organización social observado por los etnógrafos entre los años 50 (trabajo de Gutiérrez de Pineda) y 70 (trabajos de campo de Perrin, Goulet y Saler) representa un rasgo estructuralmente “estable” o más bien una “transición” de un patrón hacia otro, se puede al menos hacer referencia a modelos teóricos o a fuentes históricas disponibles. Esto es el caso, que se ha comentado anteriormente, de ámbitos y situaciones de la vida social frente a los cuales los wayuu ofrecen más opciones: por ejemplo, en las disputas por lesiones y homicidio, en las que se cuenta con la vía de la venganza o de la indemnización (Picon 1996) y, como se ha visto, de la residencia y de la herencia.



colapso de las extensas redes de apoyo económico y social existentes entre todos los miembros del matrilineaje. Esto es sustituido por un modelo de familia nuclear copresidente en el cual la mayoría de las veces el padre está ausente. En la ciudad, esta ausencia periódica o permanente del padre no es balanceada ni por una condición de autonomía económica de la mujer, fundamentada en la posesión de propios animales y en la producción de tejidos, ni por el apoyo que ella puede recibir por parte de sus parientes uterinos. En el medio urbano no hay las condiciones para desarrollar estas actividades cuyo control tradicionalmente lo ejercía la mujer. En lo que concierne al tejido, por una parte, la mujer dispone de un tiempo inferior para dedicarse a este trabajo y un menor acceso directo a los canales de venta; por otra parte, el frecuente abandono, en el espacio de una generación, del ritual del “encierno” determina, entre otras consecuencias, la pérdida del principal contexto de aprendizaje de las técnicas de producción. En la división del trabajo asociada con la economía urbana la mujer tiene por lo general una posición desfavorable, en cuanto posee menores oportunidades que los hombres. Aunque no falten ejemplos de sectores, como el comercio, sobre todo de mercancías traídas de Colombia a Venezuela y viceversa, en los que las mujeres realizan a menudo papeles importantes, el servicio doméstico y la prostitución pueden convertirse, en ciertas ocasiones, en el único modo de escapar a la miseria<sup>39</sup>.

En síntesis, con el crecimiento de la influencia occidental, *“larger units break up into various smaller arrangements. Matrilineal societies like the Guajiro are more strongly affected by these changes than patrilineal systems due to the different productive and reproductive roles of women and men in both contexts. As culture change proceeds, the control exercised by the woman and her family shifts in favour of the husband, and a situation arises where the husband gains rights to his wife’s productive and reproductive powers, a pattern that is foreign to a matrilineal ideology”* (Watson-Franke 1987: 243, énfasis en el texto, Ref. bib. Omit.).

Una vez que se deja a un lado la tendencia persistente a asumir la matrilinealidad y la patrilinealidad como categorías definitorias de tipos distintos de “sociedades”<sup>40</sup>, estos análisis ponen un justo énfasis en cómo la incorporación de la población indígena en el sistema político-económico de Colombia y Venezuela conlleva



Nazareth: mujer mostrando una faja tejida

<sup>39</sup> También en los casos en que la mujer convive en la ciudad con su esposo, argumenta Watson-Franke, esta frecuente carencia de autonomía económica y/o de apoyo por sus parientes uterinos, la coloca, diferentemente de lo que pasa en el medio “tradicional”, en una posición de fuerte dependencia de aquel. Además en el contexto urbano, es probable que la ideología “latina” del “machismo” llegue a permear las relaciones entre la pareja de esposos.

<sup>40</sup> En este sentido, se puede argumentar en favor de la necesidad de un replanteamiento de la cuestión del cambio de las configuraciones de género en poblaciones como la wayuu, parecido a lo que se ha tenido en el caso de la cuestión del cambio de las organizaciones matrilineales (véase Holy, 1996; Palumbo, 1997).



un proceso de pérdida de relevancia de la afiliación de las personas a grupos extensos de parentesco, que en el medio "tradicional" constituyen para ellas las principales redes de soporte económico y social. Esto se traduce en la desarticulación entre las relaciones de género y el sistema de estatus y de papeles sociales fundamentados en un principio de descendencia matrilineal. En este proceso, las mujeres serían particularmente afectadas porque su estatus depende siempre menos de su posición al interior de su grupo matrilineal y, de manera creciente, de su posición al interior de la familia nuclear copresidente. Desde el punto de vista económico, la importancia de la mujer tiende a debilitarse por las nuevas condiciones de la división del trabajo que raramente les permiten el manejo autónomo de recursos propios. Desde un punto de vista social y cultural, el abandono del ritual de la pubertad femenina y la penetración de una constelación ideológica en la que conviven el machismo y el reconocimiento de nuevos papeles del padre, determinan una devaluación simbólica de la condición femenina.

Como pude observar en el curso de mi trabajo de campo, muchas situaciones confirman este diagnóstico. Por ejemplo, la interpretación del "precio de la novia" como una "compra" de la mujer o una "garantía" de la alianza matrimonial, no es sólo un argumento debatido en las conversaciones entre wayuu y criollos, y entre los mismos wayuu, para justificar o rechazar el cumplimiento de esta práctica. La asistencia a muchos intentos de composición de disputas maritales por las Oficinas municipales y departamentales de Asuntos Indígenas de la Guajira Colombiana, me ha permitido constatar la frecuencia de casos en los que la mujer pone una queja en contra de su marido, porque éste no le suministra ni a ella ni a los hijos lo necesario para subsistir y para su bienestar doméstico<sup>41</sup>. Detrás de estas peticiones se manifiesta no solo una situación en la que la mujer ya no dispone de recursos propios y de apoyo por sus otros parientes, sino también el surgimiento de un concepto de acuerdo con el cual corresponde al esposo proveer la satisfacción de las necesidades del hogar. Además, hoy en día, aun en aquellos casos en que se cumpla con todos los pagos matrimoniales, la entrega de una "dote" en animales a la mujer es un hecho que tiende a desaparecer, con todo lo que esta asimetría implica para el estatus de la mujer.

Sin embargo, los análisis de Watson y Watson-Franke, tienen poco en cuenta cómo los cambios en

las relaciones de género siguen dependiendo de manera relevante de factores relacionados con la estratificación jerárquica interna de la población wayuu<sup>42</sup>. En uno de los pocos estudios que pone de manifiesto cómo la crisis de la economía pastoral y su parcial sustitución con una economía basada en relaciones de trabajo asalariado ha influido sobre la reproducción de las jerarquías internas a la sociedad wayuu, Rivera (1990-1) llega a la conclusión de que estos procesos determinaron una reestructuración de dichas jerarquías, como atestigua, por ejemplo, la desaparición total de la esclavitud y, casi total, del peonaje. Al mismo tiempo, él anota cómo las migraciones y el desarrollo de la participación en relaciones de trabajo asalariado no ha producido necesariamente el previsto colapso de las extensas redes de apoyo entre consanguíneos y de las instituciones (como el precio de la novia, los pagamentos de indemnización y los velorios) que funcionan a través de aquellas. En contraste, han provisto un sustento que, de otra forma, con la crisis de la economía pastoral, le habría faltado. Aunque Rivera no aborda aspectos importantes de estos procesos de cambio, como las estrategias de inserción de las familias wayuu más ricas en el nuevo sistema político-económico de Colombia y Venezuela a lo largo del siglo XX, su estudio evidencia la complejidad de las dinámicas de interacción entre el sistema de estatus, la estratificación económica, la organización del parentesco y la división del trabajo. Partiendo de esta complejidad es como se debe abordar el tema del cambio de las relaciones de género en el contexto wayuu. En este sentido el surgimiento de las nuevas formas de liderazgo nos brinda un campo de observación particularmente apropiado, como veremos a continuación.

41 Agradezco nuevamente a los funcionarios de estas Oficinas por haberme dado esta oportunidad.

42 Esta observación se puede aplicar, por ejemplo, al análisis de los cambios que se han tenido en la producción y comercialización de tejidos, en los que al parecer el desarrollo de un potencial en el mercado de la artesanía "étnica" ha ejercido un impacto positivo casi exclusivamente en el caso de las mujeres que ya contaban con una condición económica de bienestar. Esto les ha permitido dedicarse al tejido como actividad y fuente de ingreso "integradora" de otras, y de esta forma adaptarse a modalidades de producción y comercialización que para las mujeres pobres resultan muchas veces no viables respecto a su posibilidad de inversión de tiempo y recursos.



## Redefinición de las relaciones de género y desarrollo de nuevos papeles de intermediación frente la sociedad no indígena

Se ha explicado anteriormente cómo en las disputas, las retaliaciones y, más generalmente, en la toma de decisiones que conciernen al grupo de parientes uterinos, los hombres parecen colocarse “adelante” de las mujeres, en el sentido en que son ellos quienes representan a la propia “familia” ejerciendo funciones de liderazgo, de negociación y de conducción armada de la guerra. En estos contextos, las mujeres pueden ejercer una influencia importante, pero “desde atrás”, a través comportamientos, aportes y comentarios que no tienen un valor “público”, si no se legitiman y se acogen al interior de su grupo de parientes uterinos varones. También los papeles de intermediación fundamentados en el manejo “público” de la “palabra” los desempeñan los hombres. En cambio, a las mujeres le reconocen posiciones y papeles privilegiados o exclusivos de acceso y manejo de espacios y situaciones que tienen carácter de “interioridad”, “pasaje”, “frontera”: sólo ellas pueden tener contacto con las personas sometidas al “encierro” y salir por los caminos cuando su grupo de parentesco uterino se involucra en una guerra. Además, son sobre todo ellas las encargadas de comunicarse con el mundo de los espíritus y de la manipulación de los restos de los muertos, es decir, del manejo de las cosas y las situaciones “sagradas” (*pülasii*). Esta posición es de ambigüedad, pero también de mantenimiento, reproducción y restauración del orden social comprometido por los eventos cuya ocurrencia los wayuu consideran “normal”, pero al mismo tiempo “destabilizadora”: las guerras y las enfermedades.

Perrin (2003) sostiene que el desarrollo de la influencia occidental está hoy determinando un aumento del porcentaje de las mujeres que manifiestan una vocación chamánica y sugiere que esto sucede porque “*dans un monde chaque jour plus ouvert sur l'extérieur, elles sont plus bouleversées que les hommes par les changements*”. Esta afirmación puede ser interpretada en el sentido que para los wayuu la incorporación en el mundo occidental es frecuentemente vivida como un malestar, análogo a lo que se percibe frente a otras situaciones de ruptura del orden social. El papel del chamán, que permite enfrentar estas circunstancias a través de la mediación entre el familiar y el ajeno, es

una función que se ha visto asociada específicamente con la mujer.

Quizás, si miramos el conjunto de esta configuración de las relaciones de género, sea posible explicar el alto porcentaje de mujeres entre las personas que hoy en día desempeñan papeles de intermediación y de representación de las comunidades indígenas wayuu frente a los agentes sociales no indígenas, en primer lugar, en la burocracia estatal y privada y en el sector político local de la región Guajira. Esto constituye un hecho relativamente raro en la Sudamérica indígena contemporánea. En la Guajira, los papeles de “corredores” y “patrocinadores”, como los define Saler (1988), uno de los pocos etnógrafos de los wayuu que le ha prestado atención a este tema, son de antigua data y tienen un profundo arraigo en las relaciones históricas entre la población indígena y la sociedad regional. Sin embargo, es indudable que la figura del “líder”, que es el término que designa localmente a las personas que desempeñan estos papeles, ha tenido un enorme desarrollo en las últimas dos décadas, en correspondencia con el acelerado desarrollo de la incorporación de la población wayuu al sistema político-económico de Venezuela y Colombia. En particular, el lanzamiento de una política indigenista que reconoce un estatus jurídico especial a los miembros de “comunidades” y “grupos étnicos” indígenas y la penetración, en el territorio wayuu, de grandes empresas multinacionales, han determinado no sólo un aumento exponencial del número de “líderes”, sino también de su poder. De hecho, ellos sirven de enlace con las instituciones no indígenas para lograr el derecho a las autonomías y a los servicios básicos (como, en Colombia, la participación en el régimen subsidiado de salud), reconocidos por la ley.

Hasta hoy, para los wayuu, el papel del líder se sigue considerado claramente como muy distinto del papel de *alaiüla*, es decir, de “jefe”. El líder se presenta como la persona que va a “hablar” con los *alijuna*, con los “criollos” e intenta “lograr cosas” a través de ellos. Condición para ser líder es “conocer” el español y tener contactos frecuentes con los *alijuna*, debido a la existencia de nexos familiares con estos, o relaciones de estudio o de trabajo en la ciudad, etc. Pero no es el líder, sino el *alaiüla*, quien “conoce la palabra” y es capaz de “arreglar los problemas” y de “mandar” al interior de un grupo de descendencia uterino. Sin embargo, la gran mayoría de las veces el *alaiüla* no conoce el español





Karraloutamana (Media Guajira): Alfarera

y solo se ocupa de asuntos relacionados con los *alijuna* cuando estos se vuelven enemigos de su familia en una disputa o guerra. Por lo anterior, muchos wayuu consideran que el *alaiïla* “no sabe” hacer el “trabajo” de *líder*. Por otro lado, aunque hoy en día se reconozca que un *líder* se necesita para lograr una cantidad creciente de bienes y servicios, muy raras veces se asocia este papel con una posición de autoridad, que en cambio es relacionada con el *alaiïla*. Esto crea una situación en la que el papel de líder se carga por los wayuu de un alto nivel de ambigüedad, no tan disímil del que se asocia con la mujer: ambos tienen libertad de tránsito y relaciones con espacios y contextos percibidos como foráneos y poco controlables; por esto, ambos tienen la

oportunidad de valerse de esta libertad para beneficiar a unos y afectar a otros. De hecho, el líder es frecuentemente sospechoso de tomar para sí mismo y su grupo de parientes uterinos los beneficios destinados para toda la comunidad local que está representando.

Frente a la pregunta de por qué un alto porcentaje de líderes wayuu son mujeres, los indígenas de ambos sexos suministran explicaciones variadas y múltiples. Entre otras cosas, se hace referencia al hecho que son sobre todo las mujeres wayuu quienes tienen más estrecho contacto con los criollos por estar casadas con ellos o por su dedicación al comercio de productos en los centros urbanos. Tener este último papel significa estar también acostumbradas al manejo de la “plata”,



una actitud que resulta esencial para las tareas que el papel de líder conlleva. En este manejo, las mujeres se consideran mucho más responsables por el especial cuidado que en la cultura wayuu les corresponde en la cría de los hijos y porque, a diferencia de los hombres, muy pocas veces “toman” y gastan la plata en “trago”. Además, por un lado, las mujeres, más que los hombres, residen en la comunidad que “lideran” y conocen mejor las necesidades de sus miembros; por otro lado pueden seguir “saliendo a la ciudad” cuando su grupo uterino está implicado en una guerra. Finalmente las mujeres son por lo general mucho más pacientes cuando se trata de negociar con un funcionario. Entre los hombres esta virtud se considera necesaria para el oficio de *palabrero*; de manera especial, si se trata de un *alaiüla*; y con mayor dificultad, cuando se expone a situaciones en las que la tendencia es la de asumir una posición de inferioridad frente al interlocutor al momento de “pedir”.

Estas explicaciones, que podrían parecer contradictorias entre sí, demuestran en efecto la complejidad de los procesos contemporáneos a que se encuentran sometidas las relaciones de género entre los wayuu. En este sentido, sería inapropiado y etnocéntrico interpretar el desarrollo del liderazgo femenino en el sentido de que las mujeres han alcanzado un acceso a poderes

y funciones “políticas” que anteriormente, según los patrones culturales indígenas, correspondían solo a los hombres. De hecho, dicha interpretación se limita a transponer los conceptos occidentales de poder y dominio, sociedad e individuo, y su relación con las variables de género, en un contexto en el que cada uno de estos elementos tuvo históricamente formas propias, a menudo muy distintas. En cambio, como nos recuerda Strathern (1988), nuestros análisis de las categorías de género y de los procesos de cambio a que éstas se encuentran sometidas, no puede desarrollarse independientemente de un replanteamiento de nuestros conceptos de poder y persona, de acuerdo con las perspectivas abiertas por la investigación etnográfica sobre universos culturales muy diferentes. En este sentido es mejor considerar que la preeminencia que tienen hoy en día las mujeres wayuu en el desempeño del oficio de líder, representa la adaptación, frente al desarrollo de papeles sociales nuevos, de una configuración en la que el hombre define y se sitúa allí donde se establecen los confines “públicos” de la identidad social, mientras que la mujer garantiza a nivel “interno” su reproducción, y al mismo tiempo, debido a su privilegio en el cruce de las fronteras, la mantiene y la restaura, cuando esta se encuentra en peligro. ▣

## Bibliografía

Barrera Monroy, E. (2000). *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Bellier, I. (1993), “Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes”. *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4):517-526.

Bossen L. (1988). “Toward a theory of marriage: the economic anthropology of marriage transactions”. En: *Ethnology*, 2: 127-144.

De Brettes J. (1987). “Donde los Indígenas del Norte de Colombia”. En: *Revista de Arqueología y Antropología*, 1987, III, 1: 91-120.

Collard, C. (2000), “Femmes échangées, femmes échangistes. A propos de la théorie de l’alliance de

Claude Lévi-Strauss”. En: *L'Homme*, 154-5: 101-116.

Collier, J. (1988). *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford, Stanford Univ. Press.

Collier, J. y Rosaldo, M. Z. (1981). “Politics and Gender in Simple Societies”, in *Sexual Meanings. The Construction of Gender and Sexuality*. S. B. Ortner y H. Whitehead (Eds.) New York: Cambridge Univ. Press

Collier, J. y Yanagisako, S. (Eds.) (1987). *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press

Conklin, B. (2001). “Women’s Blood, Warriors’ Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia”. En: *Gender in Amazonia and Melanesia*. T. Gregor y D. Tuzin (Eds.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press: 141-174.



- Correa, H. D. y Vásquez, S. (1986). *Hacia la construcción de la etnohistoria wayuu: aspectos de los cambios culturales y la reubicación territorial a comienzos del siglo XX*. Bogotá: Informe no publicado.
- Dean, B. (1995). "Forbidden Fruit: infidelity, affinity and brideservice among the Urarina of Peruvian Amazonia". *J. Roy. Anth. Inst.* (N.S), 1: 87-110.
- De La Pedraja, R. (1980). "La Guajira en el siglo XIX: indígenas, contrabando y carbón". En: *Revista CEDE*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- De La Rosa, J. N. (1945) [1740]. *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta*. Barranquilla: Biblioteca Departamental del Atlántico.
- Descola, P. (1986). *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- (2001). "The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia". En: *Gender in Amazonia and Melanesia*. T. Gregor y D. Tuzin (Eds.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press: 91-114.
- Fonseca, L.M. y Saldarriaga, A. R. (1991). *Vivienda guajira*. Bogotá: Caribacol.
- Goulet, J. G. (1981). *El Universo Social y Religioso Guajiro*. Maracaibo: Biblioteca Corpozulia.
- Gow, Peter. (1991). *Of mixed blood. Kinship and history in the Peruvian Andes*. Oxford: Clarendon.
- Gregor, T. A. (1985). *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gregor, T. A. y Tuzin, D. (2001). Comparing *Gender in Amazonia and Melanesia: A Theoretical Orientation*. En: Id (Eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press: 1-16.
- (Eds.) (2001). *Gender in Amazonia and Melanesia* Berkeley: University of California Press.
- Guerra Curvelo, W. (1990). "Apalanchi: Una visión de la pesca entre los wayuu". En: *La Guajira. De la memoria al porvenir*. G. Ardila (Ed.). Bogotá: Universidad Nacional -Fondo Fen: 163-189.
- (2001). *La disputa e la palabra: La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá: I/M Editores.
- (2004). "El universo simbólico de los pescadores wayuu". En: *Aguaita*, 11.
- Gutiérrez De Pineda, V. (1950). "Organización Social en La Guajira". *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. Bogotá: 1-257.
- (1963). "Organización Social: el clan (casta), el matrimonio". En: Aa. Vv., *Indios y Blancos en La Guajira*. Bogotá: Tercer Mundo: 89-113.
- Hann C. M. (Ed). (1998). *Property relations. Renewing the anthropological tradition*. Cambridge. Cambridge Univ. Press.
- Héritier, F. (1984). *L'esercizio della parentela*, Laterza Bari-Roma (ed. italiana; ed. or. Francesa 1981).
- Holy, L. (1996). *Anthropological Perspectives on Kinship*. London: Pluto Press.
- Hugh, Jones S. (1995). "Inside-out and back to front: the androgynous house in Northwest Amazonia". En: *About the House. Lévi Strauss and beyond*. J. Carsten y S. Hugh Jones (Eds.) Cambridge: Cambridge Univ. Press: 226-252.
- Julian A. (1980, ed. Or. 1787). *La Perla de la America. Provincia de Santa Marta*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Jusayu, M. Á. y Olza Zubiri, J. (1988). *Diccionario sistemático de la lengua guajira*. Caracas: UCAB.
- Knauff, B. (1997). "Gender, Identity, Modernity and Political economy in Melanesia and Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2: 233-259.
- Lea, V. (1995). "The houses of the Mëbengokre (Kayapó) of Central Brazil: a new door to their social organization". En: *About the House. Lévi Strauss and beyond*. J. Carsten J. y S. Hugh Jones (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press: 206-225.
- Lea, V. (2001). "The Composition of Mëbengokre (Kayapó) Household in Central Brazil". En: *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. L. Rival y N. Whitehead (Eds.). Oxford: Oxford University Press: 157-176.
- Lorrain, C. (2001), "The Hierarchy Bias and the Equality Bias: Epistemological Considerations on the Analysis of Gender". En: *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. L. Rival y N. Whitehead (Eds.). Oxford: Oxford University Press: 263-272
- Maybury Lewis, D. (Ed.) (1979). *Dialectical societies. The Gé and Bororo societies of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mazzoldi, M. (2003), *Sociedad y simbolismo. Aspecto*



tos de la corporalidad femenina entre los wayuu de la Alta Guajira, Trabajo de Grado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Moreno, P. J. y Tarazona, A. (1984). *Materiales Para el Estudio de las Relaciones Interétnicas en la Guajira Siglo XVIII*. Caracas: BANH.

Morris, R. C. (1995). "All made up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender". En: *Annual Review of Anthropology*. 24: 567-592.

Murphy, R. y Murphy, Y. (1974). *Women in the Forest*. New York, Columbia Univ. Press

Mc Callum, C. (2001). *Gender and Sociality in Amazonia. The Making of Real People*, Oxford: Berg.

Ortner, S. B. (1974). "Is female to male as nature is to culture?". En: Rosaldo Michelle

Z. y Lamphere Louise, *Women, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press: 67-88.

Ortner, S. B. (1981), "Gender and sexuality in hierarchical societies: Polinesia and some comparative remarks". En: *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. S. Ortner, y H. Whitehead (Eds.). Cambridge Univ. Press.

Palumbo, B. (1997). *Identità nel tempo. Saggi di antropologia della parentela*. Lecce: Argo.

Paz Ipuana, R. (1973). *Mitos, leyendas y Cuentos guajiros*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.

Perrin, M. (1980). *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Ávila.

----- (1987). "Creaciones míticas y representaciones del mundo: el ganado en el mundo simbólico Guajiro". *Antropológica*, 67: 3-31.

----- (1988), "Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté". En: *L'Homme*, XXVIII (2-3), 186-187: 120-137

----- (1997) [1992]. *Los practicantes del sueño*. Caracas: Monteavila.

----- (2003), "La femme wayuu. Fixité, intériorité et multiplicité", mecanografiado no publicado

Perrin, M. y Perruchon M. (1997), *Introducción*, en Id. (Eds), *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Quito: Abya Yala.

Picon, Francois-René. (1983). *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens Guajiros*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Picon, F. R. (1996). "From Blood Price to Bri-

dewealth. System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela)". En: *The Anthropology of tribal and Peasant Pastoral Societies*. U. Fabietti & P. C. Salzman (eds.). Pavia: Collegio Ghislieri: 307-319.

Polo Acuña, J. (2000). "Contrabando y pacificación indígena en una frontera del Caribe colombiano: La Guajira (1750-1800)". *Aguaita* 3: 41-62.

Rivera Gutiérrez, A. (1990-91). "La metáfora de la carne sobre los wayuu en la Península de La Guajira". *Revista Colombiana de Antropología*, XXVIII: 84-136.

Rivière, P. (1984). *Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (1987). "Of Women, Men and Manioc" En H. Skar y F. Salomon (Eds).

*Natives and Neighbours in South America*. Göteborg, Ethnographic Museum: 178-201.

Rogers L (1999). *Sex and the Brain*. Ed. It. (2000), Milano, Einaudi. Saler. B. (1985). "Principios de Compensación y el valor de las personas en la Sociedad Guajira". *Montalbán*, 17: 53-65.

----- (1988). "Los wayú (Guajiro)". En: *Aborígenes de Venezuela*, vol. III. J. Lizot (Ed.) Caracas: Fundación La Salle-Monte Ávila Editores: 25-145.

Shapiro, J. (1984). "Marriages rules, marriage exchange and the definition of marriage in Lowland South American Societies". En: *Marriage Practices in Lowland South America*. K. Kensinger (Ed.) Urbana and Chicago: Univ. of Illinois Press.

----- (1987). "Men in Groups: A Reexamination of Patriliney in Lowland South America". En: *Gender and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis*. J. Collier y S. Yanagisako (Eds.). Stanford: Stanford University Press: 301-323.

Seymour Smith, C. (1991). "Women Have No Affines and Men No Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relation", *Man* (N.S.), 26: 629-649.

Strathern, M. (1984). "Marriage Exchanges: a Melanesian comment". En: *Annual Review of Anthropology*, 13: 41-73.

----- (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley: Univ. Of California Press.

Strathern, M. (1998). "Divisions of interest and languages of ownership". En: *Property relations. Renewing the anthropological tradition*. C. M. Hann (Ed.). Cam-



bridge. Cambridge Univ. Press: 214-232.

Taylor, A. C. (2001). "Wives, Pets and Affines: Marriage among the Jivaro". En: *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. L. Rival y N. Whitehead (Eds.) Oxford: Oxford University Press: 45-56.

Turner, T. (1979a). "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems". En: *Dialectical societies. The Gê and Bororo societies of Central Brazil*. D. Maybury Lewis (Ed.). Cambridge: Harvard University Press: 147-178.

----- (1979b). "Kinship, Household and Community Structure among the Kayapó". En: *Dialectical societies. The Gê and Bororo societies of Central Brazil*. D. Maybury Lewis (Ed.). Cambridge: Harvard University Press: 179-217.

Viveiros De Castro, E. (2001). "GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality". En: *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. L. Rival y N. Whitehead (Eds.). Oxford: Oxford University Press: 19-44.

Watson, L. (1967). "Guajiro Social structure: a reexamination". *Antropológica*, 20: 3-36.

----- (1968). *Guajiro personality and urbanization*. Los Angeles: UCLA.

Watson, L. y Watson Franke, M. B. (1974). "A Woman's Profession in Guajiro Culture: Weaving". En: *Antropológica*, 37: 24-40.

----- (1976a). "Social Pawns or Social Powers? The Position of Guajiro Women", in *Antropológica*, 45:19-39

----- (1976b). "To learn for Tomorrow: Enculturation of Girls and Its Social Importance among the Guajiro of Venezuela". En: *Enculturation in Latin America*, J. Wilbert (Ed.), Los Angeles: UCLA: 191-211.

----- (1979). "The Urbanization and Liberation of Women: A Study of Urban Impact on Guajiro Women in Venezuela". En: *Antropológica*, 51: 93-117.

----- (1982). "Seclusion Huts and Social Balance in Guajiro Society". En: *Anthropos*, 77: 449-460.

----- (1987). "Women and property in Guajiro Society". *Ethnos*, 12: 229-245.

Watson, L. y Watson Franke, M. B. (1986). "Conflicting Images of Women and Female Enculturation among Urban Guajiro", en *Journal of Latin American*

*Lore*, 12, 2:141-159.

Weiner, A. (1992). *Inalienable Possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: Univ. of California Press.

Wilbert, J. (1970). "Guajiro Kinship and the eirruku cycle". En: *The Social Anthropology of Latin America*. W. Goldschmidt y H. Hijier (Eds.). Los Angeles California: Latin American Studies: 306-357.

Worthman, C. M. (1995), "Hormones, Sex and Gender". En: *Annual Review of Anthropology*. 24: 593-616.