

Cáceres Domínguez, Claudia Teresa

Los bienes comunes y la solución alimentaria del pueblo wayuu. Una perspectiva desde el orden territorial

RESUMEN: Este artículo muestra la relación existente entre los bienes comunes y el acceso a la alimentación del pueblo wayuu, partiendo de una descripción de la organización política y espiritual, y sus implicaciones en el uso y manejo del territorio. Se describe el acceso a los recursos básicos, y se muestra la negociación como una estrategia adicional de solución alimentaria. Finalmente se presentan algunas situaciones generadas por otros sistemas económicos insertos en el territorio ancestral, que han llevado al pueblo wayuu a una situación de crisis humanitaria al verse limitadas sus prácticas culturales de acceso y distribución de los alimentos.

PALABRAS CLAVE: Pueblo wayuu; Territorio; Bienes comunes; Soberanía alimentaria; Solución alimentaria.

Common good and food solution of wayuu people. A perspective from territorial arrangement

ABSTRACT: This article shows the connection between the common good and food sovereignty for the wayuu people, centering on a description of their political and spiritual organization and its impact on territorial use and management. It describes the access to basic resources, and it reveals negotiations as an additional food security solution. Moreover, it depicts certain issues that have surfaced as a result of the penetration of other economic systems that have found their way into the ancestral territory, ultimately engulfing the wayuu people into a humanitarian crisis by limiting their cultural practices for the access and distribution of food.

KEYWORDS: Wayuu People; Territory; Common Good; Food Sovereignty; Food Security Solution.

► Cáceres Domínguez, Claudia Teresa. Ciencias Sociales. Universidad de Salamanca, España.
claudia.caceres.dominguez@gmail.com— ID <http://orcid.org/0000-0001-6556-4796>

Introducción

El presente artículo busca hacer un aporte a la comprensión de las prácticas y la relación entre los sistemas alimentarios y su articulación con la propiedad colectiva wayuu. Es una mirada inicial que pretende contribuir al diálogo académico sobre la economía del pueblo. Este estudio se llevó a cabo en la Guajira Colombiana, para lo que realicé varios recorridos que duraron: el primero, hasta el centro de la Guajira, pasando por Uribia y el Pájaro en junio y septiembre de 2017; un segundo recorrido, hasta la Alta Guajira, llegando a las poblaciones de Puerto Estrella y Nazareth en abril de 2018. Es un trabajo etnográfico que se apoyó con la realización de entrevistas y conversaciones con miembros del pueblo wayuu y con miembros de la sociedad mestiza. Los nombres de las persona entrevistadas han sido modificados atendiendo a la reserva de información personal e intimidad de los participantes. Mantengo en el artículo únicamente el nombre de Alí José Valdeblanquez Ipuana, quien como se dijo anteriormente fue parte fundamental en este proceso investigativo.



Figura 1: Mapa físico de la Guajira. <https://geoportail.igac.gov.co/contenido/mapas-departamentales-fisicos-de-uso-escolar>

Para poder dar cuenta de las prácticas del pueblo wayuu referentes a la soberanía alimentaria y a los bienes comunes, parto de la explicación de las bases filosóficas y de organización social que permiten construir la noción de lo colectivo. Teniendo esto en cuenta, relaciono estos elementos con algunas prácticas productivas y de comercio; en donde la noción de soberanía alimentaria es comprendida más bien como una práctica cotidiana, llamada solución alimentaria. Finalmente, presento algunas consideraciones sobre la

situación de crisis humanitaria que vive el pueblo wayuu, y la necesidad de abordar desde los propios parámetros culturales acciones para la transformación de dicha crisis. Estas reflexiones se sitúan dentro del campo de la antropología económica. En esta rama de la antropología, se han desarrollado dos tendencias principales, la economía política que estudia el acceso desigual a la riqueza y que ve los procesos de producción desde una relación entre la naturaleza, lo político y lo social; y la ecología política, que observa las estrategias adaptativas y el manejo de los recursos de formas diferentes por los diversos grupos sociales (Comas d'Argemir 1998).

Esta propuesta estuvo inspirada en el estudio de la soberanía alimentaria, que se entiende como el derecho que tienen las poblaciones a producir, comerciar y distribuir la producción de sus alimentos. Se busca superar la noción de seguridad alimentaria, que solamente contempla el acceso a los recursos alimentarios, ya que existen complejas relaciones entre los sistemas productivos, la distribución y la relación con las tierras y los territorios. La soberanía alimentaria es un concepto que se fortalece en los movimientos sociales y campesinos, ya que buscan realizar transformaciones en los sistemas productivos y de distribución, en una comprensión mucho más profunda sobre la relación con la tierra y los territorios (Micarelli 2018).

De allí se hizo pertinente adentrarse al análisis de las propuestas realizadas por Elinor Ostrom en su libro *Governing the commons The evolution of institutions for collective action*, donde nos muestra que existen múltiples casos en los que la acción colectiva genera sistemas de gobierno para el aprovechamiento de los recursos colectivos. A pesar de que existan fallas o desequilibrios, la autora muestra dentro de su modelo, unos elementos que permiten gobernar estos bienes comunes, contraponiéndose a la idea de Hardin, de la extinción o agotamiento de los recursos en estas áreas comunes (Ostrom 1990). Ostrom resalta elementos como la confianza de las partes, la capacidad de comunicación, la predicción de la producción, el monitoreo, las normas, entre otras, que permite generar acciones de gobierno en estos lugares. Veremos en el texto algunas expresiones culturales propias que podrían relacionarse con esa lectura.

Este artículo, como se dijo anteriormente, pretende hacer un aporte a la discusión sobre algunos aspectos de la economía wayuu, teniendo en cuenta

estas nociones de lo colectivo, los aspectos sobre la autonomía y las propias formas de gobierno. Múltiples trabajos se han realizado de la Guajira y del pueblo wayuu en relación a la economía. Cabe destacar los trabajos de Hernán Darío Correa, entre los cuales encontramos: *Los wayuu pastoreando el Siglo XXI* (1993), sobre los procesos de las economías extractivas y su afectación al pueblo wayuu. Los trabajos etnohistóricos de Socorro Vásquez como «pesquería de perlas en el cabo de la Vela» (1989), entre otros, enfatizan igualmente la situación sobre la economía extractiva. Weilder Guerra en su libro *La disputa y la palabra, la ley en la sociedad wayuu* (2002), hace importantes aportes a la antropología jurídica de la Guajira. También ha realizado un trabajo sobre la actividad tradicional de la pesca wayuu. François René Picon propuso la idea de la revolución de la sociedad wayuu debido a su cambio y adaptación como pueblo de pastores en el libro *Pasteurs du nouveau monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros* (1983). Encontramos también trabajos más recientes como el de Claudia Puerta: *El proyecto el Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado* (2010); y el trabajo publicado por María Clara van der Hammen, Claudia Cano y Camilo Albornoz sobre la producción agrícola wayuu, centrándose en la huerta o *yanama*, y su relación con el orden territorial, texto que ha sido de gran ilustración sobre las prácticas de alimentación del pueblo wayuu, trabajo titulado *Sembrar en medio del desierto: ritual y agrodiversidad entre los wayuu* (2010).

Orden territorial y orden espiritual: woumain

El territorio wayuu se extiende desde las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el departamento del Magdalena hasta Maracaibo en Venezuela. Gran parte de la extensión del territorio es desértico y semidesierto. Es un lugar de complejas relaciones humanas, pero fundamentalmente es territorio wayuu, denominado *woumain*, que combina tres nociones: la noción de *wo'u* que se traduce como nuestro ojo, *mma*, la tierra y *a'ain* o espíritu (Ministerio de cultura de Colombia 2013). Existe en el *woumain* unos referentes territoriales, que relacionan a cada individuo del pueblo wayuu con la pertenencia a un linaje de línea materna o *eirruku*.

El territorio ancestral primigenio es el que determina la pertenencia a un matrilineaje, este territorio ancestral es conocido como el principio *ii*, es un lugar de importancia en la identificación individual como colectiva. Desde este principio se establece que el territorio wayuu goza de la noción de pertenencia colectiva, que otorga derechos y deberes territoriales. El sentido de unión del grupo reconoce la individualidad y la colectividad, que como la mano y sus dedos o *ejeperira*, reconoce a cada uno y todos nosotros, palabra que es semejante a *Jépirra*.¹

El territorio también está relacionado con el espíritu, con la muerte y lo que ocurre después de morir. En los territorios ancestrales primigenios es donde se encuentran los cementerios claniles, que son los lugares donde el *eirruku* se reúne en la muerte. Lo habitan aquellos que dejaron la vida y es visitado por quienes se acercan a honrar a sus parientes y amigos. Los cementerios son por tanto una forma de «título de propiedad colectiva», son el lugar de unión y el principio fundamental para comprender el orden territorial del pueblo wayuu.

La unión del grupo como se dijo anteriormente va más allá de la muerte. La muerte es vivida como una tragedia, causa mucha tristeza, es un desprendimiento obligado por la ley natural. Por ello, los rituales mortuorios del pueblo wayuu recuerdan que no se está solo en ese proceso de dejar la vida; y que la muerte, aunque es para cada individuo, se vive y conceptualiza colectivamente. De esta forma, se recrea un sentido de unión basada en la experiencia humana fundamental del fin de la existencia. La muerte wayuu ocurre como un proceso gradual. Primero el individuo se desprende de su cuerpo, pero su *aiin -yoluja-* o espíritu queda en este plano, interactúa con los vivos mediante sonidos y por medio del sueño. Después de un tiempo, a través del sueño, la persona manifiesta querer que se le celebre su segundo entierro, y es necesario llevar sus restos hasta el cementerio ancestral. Allí se hace la ceremonia, las mujeres vuelven a llorar al difunto como si acabara de morir, su ausencia es un recuerdo vivo y su presencia dejará de sentirse. El luto es vivido con rigor por las mujeres, quienes cambian sus mantas de colores, por mantas negras, y después de un tiempo, usarán medio luto, mantas negras con blanco.

¹ Conversación con Alí José Valdeblanquez Ipuana, marzo 2017. Autoridad tradicional de Pactain. Su participación en este proyecto de investigación fue la de proporcionar una guía conceptual de la filosofía del pueblo wayuu. *Jepirra* se refiere al lugar sagrado donde después de la muerte todos los wayuu se reencuentran.

La música deja de sonar en las rancherías cuando se está de luto, y se visita el cementerio frecuentemente para dejar al difunto alimentos como la chicha.² Antiguamente no se permitía decir el nombre del difunto porque causaba tristeza y esta debía ser indemnizada. Los *yarujá* y *wanülü* provocan esa conexión entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Pueden entonces los espíritus traer advertencias para evitar catástrofes familiares, advierten de accidentes o ataques de enemigos, como también pueden traer enfermedades. El pueblo wayuu construye una forma de comprensión del mundo, donde la muerte juega un papel fundamental. El desierto mismo manifiesta las oposiciones de la vida y la muerte con fuerza. Cuando el desierto está en su estación seca, los arbustos mueren, la arena golpea con fuerza los rostros, los animales perecen. Cuando llega la lluvia, *Juyá*, el desierto reverdece y vuelve fértil todo lo que toca. *Juyá* es igualmente un ser mítico, representa al hombre cazador y guerrero, su arma es el rayo, él es la fertilidad (Perrin 1980). La estación seca es asignada a *Pulowi*, mujer que en la mitología representa los peligros, la enfermedad y la muerte. La muerte está al acecho continuamente por medio de las enfermedades, algunas transmitidas por los *wanülü*, espíritus que hacen daño y que están bajo el control de *Pulowi*. Es así como la vida y la muerte tienen una eterna danza,³ presente en la existencia de las personas, las familias y en el territorio. Esto muestra que existe una caracterización espiritual del territorio, que se expresa en el orden cosmogónico, como también en las relaciones de parentesco.

Narrar las muertes en la Guajira es un acto cotidiano, es la forma de dar cuenta del hecho más importante que liga a las personas con el territorio y con el grupo de parientes. De este orden territorial se desprende el ordenamiento social, en donde el parentesco wayuu es un entramado que dinamiza la vida del pueblo. Tienen entonces un principio de pertenencia territorial, donde la filiación más significativa es el grupo de parientes de línea materna o *eirruku* de donde se desprende los *apushi* o la familia extensa. Los parientes de línea

² Bebida de maíz un poco fermentada.

³ La *yodna* o chichamaya, es la danza tradicional de pueblo wayuu, en la cual la mujer persigue al hombre en círculos, tiene un vestido amplio o manta grande que no le deja ver los pies. El hombre danza corriendo hacia atrás, mientras la mujer lo persigue para hacerlo caer. La danza no solamente representa la relación de los sexos opuestos, sino también la relación de *Pulowi* y *Juya*.

materna del padre también son importantes, este grupo se denomina *oupayú*, aliados cuando pueden ocurrir alteraciones en el orden social y también aliados en temas de comercio y reciprocidades (Goulet 1978).

Orden político y orden espiritual

La norma ancestral dictamina que el tío materno o *araura*, es quien puede decidir sobre el ordenamiento en el territorio, es decir que el *araura* es quien ejerce la autoridad en el marco de la ley wayuu, en una organización política de tipo jefatura. El *araura* tiene la responsabilidad del bienestar, la seguridad de su familia y las personas que están a su cargo, como lo son parientes por alianzas matrimoniales que habitan su territorio. Los wayuu tienen un sistema horizontal de ordenamiento político, lo que no quiere decir que no existan diferencias de riqueza o de estatus de los clanes. Esto quiere decir que la autoridad no se determina por esas nociones, sino por la posición del individuo dentro de un grupo de parientes uterinos. La autoridad de los *araura* es respetada por todos. Él recoge el sentir de la familia y toma las decisiones. Cada *araura* tiene un reconocimiento, esto se puede observar cuando al transitar por el territorio wayuu, al pasar por sus caminos se va recordando quienes son las autoridades de estos lugares.

La autoridad espiritual por su parte, es la encargada de mediar los problemas en la relación del mundo de los vivos y el de los muertos, trata las enfermedades y mediante el sueño y su interpretación toma decisiones para las personas y para la comunidad. Este orden espiritual igualmente se expresa en el territorio, en las relaciones entre familias, en el tránsito de las personas por los caminos. Normalmente la autoridad espiritual es de la mujer a quien se le conoce con el nombre de *outsü* o *piache*. En el mundo wayuu lo masculino y lo femenino se encuentran en constante oposición, oposición que se especializa en órdenes de acción tanto políticas, como espirituales. La unión de esta oposición es uno de los elementos que permite la cohesión del grupo, ya que apela a la complementariedad. El *araura* y la *outsu* aunque están en oposición no entran en contradicción ya que cada quien respeta la esfera de autoridad que les compete.

El *putchi* es la institución que dinamiza a la sociedad wayuu en muchos sentidos. Normalmente, se ha entendido el *putchi* como un proceso de

indemnización, como el cobro y el pago en los momentos de alteración del orden social. El *putchi* es parte esencial del sistema jurídico wayuu pues es lo que permite al palabrero o *putchipu*, ejercer su función como mediador cuando surgen conflictos entre familias o clanes. El *putchi* trata igualmente sobre la reciprocidad entre los clanes, va mucho mas allá de un proceso de indemnización,⁴ lo cual se puede ver con la formalización del matrimonio a través de esta institución. Este sistema de reciprocidades se encuentra presente entonces en la forma de resolución de conflictos, en la realización de alianzas por medio del matrimonio, como también en el mundo espiritual, con los *yolujas* o espíritus de los difuntos, ya que ellos también exigen pagos a las *piaches*.

Los recursos en *womain*: el agua y los alimentos

El recurso más importante para la vida es el agua, sin agua hay solo muerte. El pueblo wayuu, al vivir en el desierto, tiene un conocimiento profundo, del cual la humanidad debe aprender dadas las condiciones de cambio climático, deterioro ambiental, disminución de las aguas dulces y ampliación de las zonas desérticas en el mundo entero. El agua es un bien escaso en el territorio wayuu, por ello se administra con el mayor cuidado. La escasez de agua es una tragedia, la sed enferma. Lo primero que produce es el dolor de cabeza, la sed se siente en la zona baja del vientre y genera un profundo agotamiento. El agua, aunque sea de mala calidad o no potable, es un bien preciado, se usa para abastecer a los animales, para el baño, e incluso puede ser bebida. El hecho de la escasez del agua configura un escenario particular a los aportes realizados sobre lo que significa la soberanía alimentaria como proceso político.

El agua

El agua que se obtiene en el territorio llega en las estaciones de lluvia. Estas estaciones son un marcador temporal, ya que hace posible la reproducción de la vida. Existen tres estaciones: la estación de *juyá* o lluvias fuertes, la estación de *jou'tai*, la estación seca y de vientos, y la estación *iiwa* de primavera o florecimiento. Las lluvias determinan cuándo se debe sembrar, «se entierra un

⁴ Conversación con Ali Valdeblanquez Ipuana. Marzo 2017.

poco los pies en la arena para sentir si es época de siembra». ⁵ Las lloviznas o *awanajusu* no le dan a la tierra la suficiente humedad para la siembra; cuando se práctica *yanama* o el trabajo comunitario para la siembra de alimentos, es cuando están por llegar las lluvias fuertes.

El agua que cae en épocas de lluvia fuerte y en las épocas de huracanes se recoge en jagüeyes o en pozos profundos, es un agua que se utiliza para el pastoreo, como también para consumo humano. El agua de la estación de lluvias es constante, alcanza a durar un mes. Normalmente se presentaba en octubre o noviembre. En esa estación se presentan tormentas eléctricas donde los rayos recuerdan el poder que tiene *Juyá* como guerrero y cazador. En esa estación la gente está contenta, los niños y jóvenes se bañan bajo la lluvia. El ganado se engorda y hay mayor cantidad de hembras fecundadas, lo que significa mayor cantidad de recursos y futuros alimentos.

Los fenómenos de huracanes son importantes para la recolección de agua, pues la cantidad que deja un fenómeno alcanza a llenar los pozos por unos meses. La lluvia que llega por huracanes es diferente a la de la época de lluvias fuertes, es una lluvia que hace correr los arroyos. Además, al contacto con la tierra, en cuestión de horas, los caudales son absorbidos por la tierra, pues la tierra, al estar tan caliente y seca, recibe el agua como una esponja.

Los arroyos son pequeños ríos fuertes e inesperados, son capaces de arrastrar a las personas, los animales o los carros. Advierten su rápida presencia con una espuma que se ve a lo lejos y que, en el momento de cruzar los caminos, hay que prestarles mucha atención. Los arroyos dejan su huella en el desierto, a la espera de las nuevas corrientes de agua. El río Ranchería que desemboca en Riohacha es una fuente de agua fundamental para la media y baja Guajira. Otro afluente importante para el territorio wayuu es el río Limón que, hacia el norte, a la altura de Manaure, le fue cerrado uno de sus deltas para incrementar el campo de acción de las salinas, creando un desastre natural importante al causar la muerte del manglar. A lo largo del territorio se encuentran también algunos molinos de viento, los cuales se utilizan para obtener agua de los acuíferos subterráneos. Otra forma de obtener agua es comprándola a carrotanques que transitan por las comunidades. El acceso al

⁵ Conversación con Ali Valdeblanquez Ipuana. Marzo 2017.

agua está determinado por la propiedad territorial y por los recursos económicos que tengan las comunidades. El acceso al río Ranchería, a los pozos, jagüeyes y a los molinos, depende de quien tenga la propiedad sobre el territorio.

El alimento

En el desierto guajiro el alimento es escaso. Por lo que acceder al recurso alimentario causa dificultad para una parte muy amplia de la población wayuu. No solo es un esfuerzo diario conseguir los alimentos, sino una labor para muchos titánica. La solución alimentaria es la forma de resolver el problema cotidiano de acceso a la alimentación. En el día a día, las mujeres son las encargadas de preparar los alimentos que llevan los hombres o ellas mismas a los hogares. La cocina wayuu es un lugar separado del lugar de habitación, donde se cocina principalmente en cocinas de leña y barro. Las cocinas están cercadas con *yotojoro*, la madera que se obtiene de los cardos. Y colgadas del techo y de la cerca están los recipientes y los pocos alimentos, en especial el azúcar y el café.

La solución alimentaria se obtiene de diferentes fuentes: la más antigua es la recolección de los alimentos que brinda el bosque (Guerra, 2012), entre ellos se obtienen frutos del cardo como la Iguaraya, una harina que se realiza del árbol del trupillo, y las plantas medicinales. Cuando se hace la siembra, se cultivan ahuyamas, patillas, melones, frijoles, entre otros alimentos; la solución alimentaria que presenta esta agricultura es de corta duración, que corresponde a una agricultura de tipo estacionaria en los ecosistemas del territorio que son de tipo semiárido, es decir en la media y baja Guajira, como también en las serranías de la Macuira y Jarara (Cano, Van der Hammen y Arbeláez 2010).

Otro recurso de acceso a los alimentos es el mar, de donde se obtienen toda la gran variedad de peces como los son el mero, lebranche, pargo, peces de aguas salobres, manta rayas, tortugas, camarones, langostas, etc. Los *apalanchi* o pescadores wayuu viven a lo largo de las costas, su actividad económica se mantuvo como alternativa al pastoreo (Guerra 1990), surten de pescado a una parte de la población wayuu.

Los wayuu tuvieron una larga historia de resistencia y guerra contra el dominio de los españoles en la región. Adoptaron rápidamente las armas de

fuego comerciando con ingleses, franceses y holandeses que buscaban hacerse a esos territorios. Hacían intercambio de recursos como los tintes sacados del árbol del Dividivi, que llegarían a utilizarse en las fábricas de paños ingleses. De esta relación se obtuvo el ganado de vacas, cabras y ovejas, el cual fue apropiado por el pueblo wayuu con un gran éxito. Sin lugar a dudas, y como lo menciona François René Picon, el ganado generó una transformación social para el pueblo wayuu, ya que se volvió la principal forma de solución alimentaria, que con el tiempo transformaría la relación con el ecosistema (Correa 2017), y a su vez el orden social (Picon 1983).

La relación con el ganado marca el estatus de los individuos y de las familias, en una forma de demostración de la riqueza. La tenencia de los animales se volvió un elemento de identidad, y fue introducido en la mitología, como también en la institución del *putchi*, ya que el ganado es el principal elemento para la indemnización cuando ocurren alteraciones al orden social, como también para los pagos que deben realizarse con motivo de los matrimonios. Otra parte de alimentos puede obtenerse del mercado de los centros urbanos, como el arroz, el café, la harina de maíz, entre muchos otros productos industrializados.

Los bienes comunes en la solución alimentaria del pueblo wayuu

En la organización económica se distinguen los bienes individuales, los bienes familiares y los comunes de todo el pueblo wayuu. Los bienes individuales se obtienen desde la niñez. Según la capacidad económica de las familias, a los niños se les entrega ganado para su propiedad. El ganado se adquiere por regalo de los parientes o por compra. Como se dijo anteriormente, el ganado es un elemento importante en el marco de la reciprocidad en los eventos del matrimonio y la muerte. Cuando una pareja se va a casar tradicionalmente, la norma indica que el hombre pide a su *araura* que presente la solicitud ante la familia de la mujer que pretende desposar. El *ararura*, junto con la madre, el padre y los familiares de la mujer, determinan el *putchi*. Este procedimiento se ha traducido erróneamente como el «pago de la novia». El patrimonio que consigue el novio depende de la familia de la novia, quienes determinan una cantidad de recursos según su estatus, lo que asegura la alianza entre las familias. El joven pretendiente tendrá que apelar a la solidaridad de su familia y

caminar por el desierto recogiendo los animales como chivos y vacas para entregar el recurso. A su vez, en los matrimonios se piden collares tradicionales de tuma y dinero, que representan la unión de su *eirruku*, esto dinamiza los lazos de solidaridad interna, simboliza un bien familiar, que demuestra la riqueza y el estatus del *eirruku* al que pertenece el hombre. La mujer llega al matrimonio con un recurso individual, el cual es fortalecido con ganado que le entregan sus parientes cercanos. Esto tiene el sentido de la no dependencia económica de la mujer al grupo de parientes del hombre.⁶

En el caso de la muerte, la familia del difunto se reúne para los rituales en donde hay un desplazamiento masivo a la ranchería del difunto. Allí se comparte la comida durante varios días y se reparte entre los parientes los chivos que el difunto dejó. Es importante para los wayuu que en su muerte la familia se reúna y compartan los alimentos. Es una manera de adquisición de nuevos recursos, que fortalece al *eirruku*, su historia y unión con el territorio ancestral. Como se observa en esta relación económica de la propiedad individual y familiar, el grupo da animales al individuo en los momentos de vida tales como la unión marital y por tanto de descendencia, para después el individuo retribuir al grupo de parientes en el momento de su muerte.

El pueblo wayuu prioriza lo colectivo bajo su sistema de parentesco. Lo colectivo se establece entonces por la unión al territorio ancestral de cada uno de los linajes. Por tanto, en los territorios de los *eirrukus*, en los lugares de habitación, las personas tienen el derecho de pastorear, explotar los recursos del bosque que permiten la recolección de frutos y la cacería de conejos y pequeña fauna. Se debe informar al *araura* sobre las actividades que se llevan a cabo en los territorios, sobre todo si llegan personas que no son wayuu o que vienen de otras rancherías ya que, en el orden social y territorial, el *araura* y su familia son responsables por el bienestar de aquellos que se encuentran en su territorio y si algún accidente o daño en su persona les llegara a ocurrir, se deberá indemnizar a las familias de quienes resulten afectados.

El mar no es territorio de la gente, es territorio de *Pulowi*, de la *Pulowi* de mar. Es un lugar de muchos peligros, donde los peces y los animales marinos son los rebaños de esta mujer mitológica. El mar se describe como una despensa al cual todos pueden acceder. Para ser pescador se requiere un

⁶ Conversación con Ali Valdeblanquez. Marzo 2017.

conocimiento profundo sobre el mar. Las artes de la pesca del pueblo wayuu son legadas por los parientes (Guerra 1990). El pescador debe conocer las corrientes, el viento, los fondos marinos, elementos fundamentales para poder obtener los peces. Las jornadas empiezan mucho antes de que salga el sol. Al regresar de la pesca hay que saber remendar los chinchorros, las redes se deben curar, es decir hacerlas fuertes para la faena. El capitán de barco tiene acceso a una mayor parte de la pesca, mientras los ayudantes tienen sus partes por igual. Todos deben tener equilibrio en el barco, saber coordinar su peso en el movimiento del mar, incluso saber dormir en la embarcación. Cuando regresan al poblado, una parte del pescado es vendido y otra distribuido entre los habitantes, ejerciendo el principio de reciprocidad.

Los pescadores deben soportar las fuerzas del mar, los vientos fríos, y deben saber que no todo lo pueden tomar. Muchas veces *Pulowi* cobra a los pescadores con la vida de ellos mismos. «*Uipuipa*, el cerro acostado es un lugar temido por los pescadores del Pájaro, es un sitio de cavernas, pero también donde *Pulowi* se ha manifestado llevándose las barcas de los pescadores». ⁷ El acceso a la pesca depende de las configuraciones territoriales, es decir, que a lo largo de la línea costera existen familias y clanes dueños de esos territorios, los cuales tienen un dominio sobre el uso de esas playas. El mar en todo caso pertenece a *Pulowi*, los animales marinos son su ganado y si alguien lo toma debe pagar por ello (Perrin 1980).

Los caminos como bienes comunes

El territorio a su vez está marcado por unos hitos y formas de ubicación, que corresponden a cuatro puntos de referencia: hacia el mar o *paaramuin* (Norte), hacia las montañas o *wuchimuin* (Sur), hacia los caminos o *wopumuin* (Oeste) y hacia las aguas o *wuinnomuin* (Este), entre otros. Los hitos corresponden a lugares que caracterizan al desierto o que se destacan en su topografía, por ejemplo, las serranías de *Jarara*, el cerro de la Teta, la serranía de la *Macuira*. Otros lugares importantes son las salinas, que se caracterizan por ser planas,

⁷ Conversación con Juan. Abril 2017. Este miembro de la comunidad wayuu trabaja como pescador en el Pájaro.

cercanas al mar, bordeadas de dunas. También está la línea costera, donde existen puertos naturales.

Entre los cardos grandes y pequeños, entre los trupillos y los arbustos se abren los caminos; las trochas⁸ son parte fundamental del territorio wayuu. Solamente aquellos que son guías en el territorio las conocen a profundidad. Orientarse, saber hacia dónde quedan los diferentes poblados, requiere de un conocimiento experto en recorrer el desierto. Por más que se ponga atención en el camino, llega el momento en que no se puede reconocer el lugar por dónde se llegó, ni por dónde hay que dirigirse, ya que el paisaje tiende a volverse monótono. A veces, los mismos conductores y guías se confunden por instantes y se orientan viendo las huellas o trillas en las trochas, que indican que alguien pasó hace poco tiempo. Los caminos son de todos, todos pueden circular por ellos; sin embargo, estos pueden atravesar por los territorios de alguna familia con la cual se tiene enemistad⁹. En algunos lugares, las trochas están atravesadas por cuerdas o cables, para detener los carros y las motos, donde hay generalmente niños o mujeres «cobrando un peaje», actividad que se hace para obtener comida o recursos para su alimentación.

Los caminos han sido más que todo apropiados por los hombres, quienes tienen mayor movilidad que las mujeres, ya que ellos, al ser polígamos, visitan a sus diferentes familias que pueden estar en lugares muy distantes entre sí. Las mujeres también se mueven por el desierto, en especial cuando hay matrimonios, cuando hay que asistir a los rituales de muerte o cuando salen a comerciar. Cuando se camina por el mundo con una forma determinada de mirarlo, de comprenderlo, hace que la persona esté sujeta a diferentes reglas para poder transitarlo. No es lo mismo moverse bajo la forma de comprensión del territorio wayuu, que la forma de moverse en el desierto de los *arijuna* o personas extranjeras. Cuando se mueve como enseñan los guías, se aprenden los sentidos del territorio, el significado de los hitos, se entienden cómo son las disposiciones de los viajes y qué cosas son importantes llevar al nuevo destino. Los caminos son exigentes, requieren de esfuerzo y conocimiento para ser

⁸ Caminos estrechos o senderos en el desierto de muy difícil recorrido.

⁹ Los conflictos sociales del pueblo wayuu se tramitan desde su jurisdicción especial, donde los *putchitpu* o palabrereros son los mediadores quienes propician la solución de conflictos. Cuando no se da dicha solución pueden ocurrir enfrentamientos violentos entre los grupos de familias. Estos enfrentamientos condicionan el tránsito del territorio.

recorridos. Son fundamentales para la vida del pueblo, pues por ellos pasan los alimentos, el agua, las personas con sus diferentes responsabilidades e intereses.

Por los caminos del desierto transitaba un comercio fructífero de mercancías que se vendían en los centros urbanos, especialmente en Maicao, Uribia y Riohacha. En la carretera y en las trochas se veían los camiones ladeados por la sobrecarga de mercancías, tanto que parecía que fueran a caer por su peso. Esta actividad económica para el pueblo wayuu es parte de su historia, su manera específica de establecer una relación social con los *alijuna*. Siempre se consideró que su comercio era contrabando, pues no hacían tributo ni a la corona en épocas coloniales, ni al Estado en las posteriores épocas republicanas. Sin embargo, es interesante pensar que el pueblo wayuu estableció el comercio como una herramienta de supervivencia, cambios culturales que se presentaron con la llegada de los europeos a América (Correa 2017); una herramienta compleja, pues no apeló a la unidad identitaria frente a un *otro* que vino a explotar y despojar, sino más bien a una perspectiva de aprovechamiento, pero divisoria que permitió generar dinámicas de negociación y que, a su vez, generó estratificación social. La negociación es otra forma de solución alimentaria para el pueblo wayuu que, se fortaleció con la adaptación del ganado y evolucionó después con la adquisición de mercancías provenientes de otras partes del mundo, permitiendo el desarrollo del comercio, en el cual participa toda la población. El mercado es un lugar donde se puede observar esta dinámica de la negociación y del flujo de mercancías, donde no solo se utiliza el lenguaje de los *arijunas* y sus técnicas económicas, sino donde se desarrollan intercambios que priorizan alianzas comerciales asociadas al fortalecimiento de los linajes.

Negociar, comerciar, traficar y transitar el desierto

Como hemos dicho, los caminos son lugares de acceso o uso colectivo, pertenecen a todo el pueblo wayuu, dado su forma de recorrer el territorio; ellos no solamente significan el tránsito, sino que también tienen un movimiento propio que puede afectar a las personas. Esto se da por la presencia de diferentes entidades espirituales en el territorio. Los caminos son de uso colectivo y pertenecen a los diferentes territorios claniles o familiares. Gracias a la posición geográfica de la Guajira y a su ecosistema desértico, los caminos se

volvieron un elemento fundamental para la solución alimentaria del pueblo wayuu. Este comercio que inició con el intercambio de armas y ganado se fue complejizando a lo largo de los años, adaptándose no solo a las necesidades del pueblo sino a las lógicas del capitalismo, que requiere de la explotación para su pervivencia. A lo largo de estos quinientos años ha entrado al continente por el territorio wayuu armas, bebidas alcohólicas, cigarrillos, electrodomésticos, telas, perfumes, millones de artículos que han dinamizado la economía del pueblo, de la región y del país.

Este comercio que no tributa fue atacado parcialmente por las medidas neoliberales del gobierno del expresidente Gaviria (1990-1994), cuando implementó ese modelo económico como política pública, que incluía una apertura a los mercados internacionales; por tanto, aquellos artículos que entraban únicamente por esos puertos, transitaban el desierto y dejaban a su paso un recurso económico importante, llegarían directamente al interior del país por los aeropuertos internacionales y el puerto de Buenaventura. Esto afectó la ruta comercial de las Antillas y del Caribe, agenciadas por miembros del pueblo wayuu, ruta que a la vez generaba entrada de alimentos al interior del territorio wayuu. Centros urbanos como Maicao y Uribia ya no mostrarían la exuberancia de esos intercambios comerciales. Esta política no detuvo los negocios que se desarrollan en la región, lo que produjo fue que se limitaran ciertos productos, incrementándose el comercio de productos de carácter ilegal.

Para la época de los años 60 y 70 se vivió en la Costa Caribe de Colombia un auge económico que se conoció con el nombre de la «bonanza marimbera», la cual fue muy importante para la Guajira y para algunas familias del pueblo wayuu. Cuando empezó a decrecer la demanda de marihuana debido a que ésta era cultivada en otros países y en Estado Unidos, el negocio del tráfico de la cocaína cogió una importante fuerza en la región. Esto ocurre desde la década de los años 80 hasta la actualidad (Tirado Mejía 1983).

Otro tráfico importante es el de las armas que, debido a la situación de conflicto armado, fue siempre un negocio que dejó importantes recursos económicos. No todo el pueblo wayuu se vinculó a estos negocios, estos fueron controlados por algunas personas, intensificando una jerarquización de tipo económica en la sociedad. En ese entrar armas y sacar drogas, estos puertos se volvieron en lugares estratégicos para los actores del conflicto armado de Colombia. Hacia el sur de la Guajira, en la Sierra Nevada de Santa Marta se

libraban enfrentamientos entre la guerrilla de las FARC, los paramilitares liderados por Jorge 40 y el ejército. Los paramilitares fueron ganando influencia en la Guajira y lograron desde el año 2002 controlar el territorio, en donde se hicieron a bahía Portete y otros puertos, dejando una estela de sangre y muerte. Desde entonces ellos controlan los puertos, y las relaciones comerciales que se habían forjado desde la colonia, como las rutas comerciales que se vieron afectadas al estar restringido el paso por estos grupos.

Hoy en día el entramado simbólico tradicional del territorio se traslapa con el entramado de despojo y explotación que los *arijunas* han causado en el desierto de la Guajira. Transitar el desierto es ininteligible, porque no solamente se requiere saber a quién pertenecen los territorios y quiénes son sus autoridades, sino también por dónde se mueven los paramilitares y los grupos con quienes han realizado alianzas. La relación con los *alijuna* se ha tejido no solo a partir de un control territorial, sino que ha afectado por supuesto las relaciones de parentesco.

A pesar de las situaciones de tráfico, la tradición del negocio y el comercio se mantienen en el territorio en muchos niveles. Se negocia y se comercia con otras mercancías que también se mueven por el territorio, como lo son los alimentos y el agua. También el tránsito de los no indígenas o *alijuna*, se ha vuelto un elemento de negociación, pues muchos llegan al territorio para hacer turismo y esa actividad se ha vuelto una forma de obtener dinero. Las tradiciones se han puesto a la venta, tales como compartir la vida cotidiana y las prácticas culturales en una ranchería, participar en los bailes tradicionales, esto es, lo que hace parte de la construcción del turismo vivencial o etnoturismo.

Dentro de las prácticas comerciales wayuu, también se encuentra la venta de objetos que resaltan la identidad del pueblo, como lo son las hamacas o chinchorros, los vestidos de las mujeres wayuu y sus mochilas tejidas a mano. Dada la alta demanda de las mochilas a nivel nacional, se ha venido presentando un comercio dinámico de este artículo, el cual genera ingresos a las economías familiares. El trabajo de las tejedoras se aprende desde la adolescencia, y está relacionado con el ritual del encierro que, al parecer, hace parte también de la dinámica adaptativa del pueblo.

Crisis en la solución alimentaria

Como se ha planteado, la noción de los bienes comunes para el pueblo wayuu está determinada por su pertenencia a un matrilineaje y la relación de este matrilineaje con el territorio. El acceso a los recursos de la alimentación está condicionado por la producción individual y la posición en la familia según la edad. Para el pueblo wayuu, la soberanía alimentaria pasa por una economía que diversifica el acceso a los recursos de alimentación, el acceso al alimento se comprende más como una solución alimentaria. La soberanía alimentaria wayuu se asienta más en la noción del orden territorial y el control de los diferentes *eirruku* sobre sus territorios. La producción, acceso y distribución de los alimentos depende a su vez de un modelo de relación entre los patrones wayuu de ordenamiento social y territorial y el sistema económico de los *alijuna*.

El pueblo wayuu tiene diferentes formas de habitar el territorio, un tipo de habitación que es dispersa, caracterizada por ranchos que se encuentran a lo largo del desierto, donde viven familias nucleares. También hay asentamientos un poco más grandes, que se conocen con el nombre de rancherías, donde habitan varias familias nucleares, emparentadas entre sí y que pueden pertenecer a diferentes *eirrukus*. Actualmente muchas personas habitan en las principales ciudades como Riohacha, Uribia, Manaure y Maicao; otros por su parte han migrado a ciudades más al sur como Santa Marta, Barranquilla, Medellín o Bogotá bien sea para trabajar o estudiar.¹⁰ Quienes viven en contextos urbanos retornan a los territorios a visitar a las familias y a los lugares donde se vivió la infancia, debido a que existen deberes que se deben cumplir con los territorios y con los parientes que los habitan¹¹. Una razón más por la que los caminos del desierto son altamente transitados. La dinámica de migración urbana del pueblo wayuu es la continuación de su proceso adaptativo a la lógica que proponen los *alijuna*.

¹⁰ Hernán Darío Correa hace referencia a las comarcas o vecindarios, y destaca este tipo de poliresidencialidad del pueblo wayuu, donde se relaciona propiedad y la movilidad en el territorio.

¹¹ Conversación con Carolina. Marzo 2017. Carolina se desempeña como profesora en Uribia. Debido a su función como docente, es una persona reconocida en la sociedad wayuu. Conoce las dificultades de vida de las familias wayuu al estar en contacto directo con ellas.

La Guajira y el pueblo wayuu han pasado por épocas de abundancia y escasez que están relacionadas con diferentes momentos de comercio, con las dificultades que surgen por la implementación de normas y políticas, y por los diferentes actores que ocupan el territorio wayuu. Muchas veces el desierto se percibe como un lugar carente de vida, carente de gente, carente de recursos. Es una manera de marginalizar, estigmatizar pero, sobre todo, de despojar. El territorio de la Guajira ha sido afectado de una manera brutal por el proyecto estatal de explotación de recursos minero-energéticos. Empezando por la mina de carbón ubicada al sur del departamento, explotada actualmente por la empresa Cerrejón, que creó unas dinámicas sociales, políticas, económicas y territoriales de despojo y constante conflicto, donde la empresa enfrenta al pueblo wayuu contra el Estado. Esta explotación a su vez generó despojo a las poblaciones afrodescendientes y wayuu que vivían en sus cercanías, y afectaciones a la salud de las poblaciones colindantes a la mina (Ramírez Díaz et al. 2015). Mucho se ha escrito sobre este problema, que ha generado importantes afectaciones en especial al recurso hídrico.

Adicionalmente en la Guajira se presenta la explotación de gas *off short*, en la estación de Chuchupa; este gas es llevado hasta Venezuela por medio de un gasoducto que construyó la empresa de Petróleos de Venezuela, PDVSA. Se han desarrollado además otras explotaciones de hidrocarburos en la zona cercana a Riohacha, por varias empresas de ese sector, y se ha implementado un parque eólico en los territorios cercanos al mar. Esta dinámica de la negociación con empresas multi y transnacionales es una nueva realidad para el pueblo wayuu, la cual es asumida por las comunidades bajo unos principios de negociación un poco anacrónicos. Sin embargo, para las comunidades la llegada de esas empresas representa una posibilidad de generar medidas de solución alimentaria. La negociación ocurre en los términos de relacionamiento de hace cientos de años y bajo las necesidades básicas insatisfechas. Este tipo de negociación debería plantearse sobre los términos de la distribución justa y equitativa de las ganancias obtenidas en sus territorios.¹² Existe entonces, como se ha denunciado ampliamente, una situación de despojo territorial, que afecta a las comunidades del pueblo wayuu y limita su derecho al territorio. Estos proyectos van acompañados de los paramilitares quienes protegen ese modelo

¹² Artículo 7. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

económico matando a las personas que se oponen a las actividades de las multinacionales y transnacionales en la Guajira y en todo el país. Algunas personas del medio empresarial consideran que es necesario sacar a las comunidades de los territorios y llevarlas a un proceso de urbanización, con el fin de poder dar agua a la población.¹³ Detrás de esa idea que implica la puesta en marcha de un megaproyecto de distribución de agua en La Guajira, en el trasfondo se busca incentivar un proceso de urbanización masiva de la población wayuu, cuya consecuencia sería el despojo territorial.

La propiedad de los *eirrukus* sobre los territorios está en juego en este complejo mapa. La soberanía de los estados igualmente está en juego, pues el Estado está a merced de las empresas. Existe por lo tanto un traslape de sistemas de orden del territorio: uno es el territorio wayuu, otro el territorio de los *alijuna*. En ese traslape de órdenes territoriales se está corriendo el riesgo cada vez mayor de que se repita el despojo territorial que vivieron las comunidades con el proyecto de la mina de carbón, en muchas mas zonas del territorio wayuu.

Sin importar que gran parte del desierto tenga la titulación colectiva como resguardo¹⁴ de la Alta y Media Guajira y que existan algunos resguardos al sur; sin una política que se enfoque contundentemente a la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas, formulada bajo un enfoque de derechos territoriales, el Estado seguirá siendo responsable del etnocidio y genocidio de la población indígena. Desde el año 2011 al 2014 se vivió una sequía intensa en la Guajira, no llovió durante tres años, lo cual generó una situación de crisis humanitaria extendida por el territorio wayuu. Al morir gran parte de los chivos, al no haber siembra, al no poder hacer uso del bosque y solo depender del comercio, la población sufrió de hambre y sed, afectando principalmente la salud de los niños y niñas (Defensoría del Pueblo 2014). Según el líder de la

¹³ Conversación con un exgobernador de la Guajira. Septiembre 2017. El trabajo de la administración pública se ha visto muy comprometido con el sector de las empresas privadas, nacionales y multinacionales en la región, por lo que es pertinente mencionar estos discursos, que nos ayudan a ejemplificar las tensiones en las cuales se encuentra el pueblo wayuu y su territorio.

¹⁴ Lo resguardos son propiedades colectivas de los pueblos indígena que gozan del carácter de ser inalienables, imprescriptibles e inembargables. Son una institución legal con un orden jurídico político y social de carácter especial.

asociación Shipia Wayuu miles de niños murieron. Su investigación y posterior demanda al Estado generaron unas sentencias de la Corte Constitucional y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

La situación de crisis en la alimentación se desató por la situación de cambio climático y ausencia de la lluvia. Esto se debe a que un conjunto de acciones creó dicha crisis, que empezó a gestarse desde el mismo momento de implementación de la política de apertura económica ya que limitó la dinámica comercial de los puertos. Posteriormente la toma de los paramilitares, la crisis venezolana (que limitó a su vez el flujo de alimentos y mercancías para comerciar) y los impactos ambientales, que producen las empresas multinacionales en la disminución de los recursos hídricos, como también a la fauna marina por las exploraciones petroleras en el mar; fueron las razones y tal vez algunas más, que produjeron la crisis de hambre que vivió el pueblo wayuu y la cual se ha profundizado convirtiéndose a hoy como un problema de orden estructural.

La solución alimentaria del pueblo wayuu se basa en una diversidad de acciones para conseguir los alimentos, al verse afectadas tantas posibilidades de acceso a los alimentos, generó el hambre y la desconsolada y angustiante muerte de los niños wayuu. El modelo de explotación económica tiende a imponerse entonces en el territorio, donde el Estado y las empresas juegan con las necesidades básicas de la alimentación y el agua, para obtener la aprobación de sus proyectos y políticas en el territorio. Incluso el tejido se convirtió en una industria que salió del contexto cultural y simbólico propio del pueblo wayuu, para volverse una mercancía que es aprovechada más que todo por los intermediarios. Se ve a las mujeres wayuu sentadas en pequeñas butacas o en el piso del mercado nuevo en Riohacha, afanosas en sus puntadas, realizando un trabajo que claramente va mucho más allá de la explotación, con el fin de conseguir unos pocos recursos para cubrir la alimentación del día.

En búsqueda del anaa Akuaipa

El bien estar y el bien ser, es decir el buen proceder, es el principio del *anaa akuaipa*, semejante a la noción de *sumak qamaña* del pueblo aimara. Es un principio que reconoce la armonía consigo mismo y con el colectivo, donde existen unas obligaciones para lograr el bien estar y bien ser. Algunas personas

entrevistadas mencionaron que este equilibrio se había fracturado. Muestra de ello es por ejemplo que *Juyá* no ha vuelto, porque la gente no está cumpliendo con la ley wayuu.¹⁵

El *anaa akuaipa* requiere que el *putchi* se lleven a cabo cuando se altera el orden. Ya muchos no quieren hacer los pagos. Por ejemplo, las mujeres no quieren celebrar el matrimonio tradicional, porque dicen que no son ganadas para ser compradas. Por su parte, los hombres se «meten a vivir con ellas», es decir se hacen uniones de hecho, que dejan descendencia y que, al no hacer el pago, no se cumple con la necesaria recreación de la práctica de las alianzas, que no solo significan la unión de una pareja sino la unión de los *eirruku*. Y como si esto fuera poco, la adopción de las creencias evangélicas ha generado por parte de las iglesias censura y estigmatización a la función de las mujeres *outsu*, lo que impide la realización de los pagos a los espíritus.

El reclamo por daño y la indemnización, el matrimonio y el pago a la *outsu*, son formas de *putchi*, que están sujetas a acuerdos entre familias. Los acuerdos son la base para restablecer la armonía, se reconoce que la realidad de los seres humanos es conflictiva y para poder superar el conflicto hay que bien proceder y bien ser, cumplir con la ley wayuu, cumplir con el *putchi*. Aunque la relación con los *alijuna* permitió el acceso a alimentos y el desarrollo del comercio, esa relación es problemática, de conflicto y necesidad mutua (Correa 2017). Los *alijuna* no quieren hoy solamente pasar mercancías por el territorio wayuu y venderlas, hoy los *alijuna* quieren tener derechos sobre la tierra, sobre *woumain*. Para poder pasar de la crisis a la solución, se requieren nuevos términos de negociación.

La soberanía alimentaria del pueblo wayuu depende de la relación de los *eirrukus* con el territorio, de las alianzas, de la dinámica de resolución de los conflictos, de las diversas formas de solución alimentaria que han desarrollado a lo largo de su historia, en su proceso de reproducción social. El cambio y la permanencia de las prácticas culturales es parte de ello, es la expresión de su autonomía. El bien ser y bien estar es la base del comportamiento, que permite entonces manejar o resolver los problemas que se presentan, en especial el problema de solucionar lo que se necesita para vivir.

¹⁵ Conversación con Carmen. Marzo 2017. Mujer conocedora de las tradiciones espirituales del pueblo wayuu.

Wata, ware...

La música vallenata siempre acompaña los caminos del desierto guajiro, porque casi es una ley que los hombres dueños de los medios de transporte son quienes eligen la música que se escucha en los viajes. Estaba cansada de escuchar nuevamente sus canciones de amores y desamores que reivindican la posición del “pobre hombre” a merced de las fuerzas incomprensibles de la mujer. Pedí a mis compañeros de viaje escuchar un rato otra música, música de mujeres, música de alijuna, y gracias a la autoridad del guía ésta fue aceptada a regañadientes. Se me ocurrió entonces poner música de las mujeres del rock, del jazz, y la trova, y cuando llegó el turno de Mercedes Sosa, el kutrun empezó a invocar poderosas fuerzas y fue cuando el huracán Irma se hizo sentir en nuestro camino. Habíamos salido con la lluvia, buscando los caminos del invierno y sin hacer caso a las señales que indicaban que no lograríamos llegar hasta la Alta Guajira, nos dimos a la tarea de emprender el mas hermoso recorrido. El desierto en medio de la tempestad es impresionante, el olor de la lluvia es dulce, los insectos se despiertan y en un aturdidor canto celebran la llegada de Juyá, la lluvia. La investigación que acá se presenta, se llevó bajo la orientación de Alí José Valdeblanquez Ipuana, quien fue autoridad tradicional de Pactain, un hombre wayuu que creció como pastor en el territorio de Jarara, fue un gran amigo y maestro. Alí estudió en la Universidad Nacional derecho y posteriormente lingüística, carreras que no terminó pero que fueron importantes en su vida laboral. Trabajó, como él lo decía muchas veces, como “informante” del wayuunaiki junto con el profesor Jon Landaburu y ayudó a la traducción de la Constitución Política de Colombia a esta lengua. Mas allá de su ejercicio como traductor, Alí era un hombre que conocía profundamente el territorio wayuu y su cultura, un hombre que era ampliamente reconocido; cuando se caminaba por Riohacha o por Uribia con Alí, las personas constantemente lo detenían para saludarlo. En este trabajo recojo parte del conocimiento que generosamente compartió conmigo durante las veces que nos encontramos para hablar sobre la filosofía del pueblo wayuu. Fue un maestro en esa materia, fue uno de mis guías en su cultura y en el territorio, por tanto, este trabajo tiene un profundo sentido de agradecimiento, pero además un sentido de homenaje póstumo. Habíamos acordado que él revisaría este texto, pero no fue posible porque partió a la otra vida, y hoy, su recuerdo me acompaña, sé que está en Jepira con sus ancestros y sus parientes. Quedará los encuentros en los sueños y sus palabras en mis recuerdos. La última enseñanza que tuve con Alí fue la de su partida. Aún me duele que él se haya ido y que no hubiera leído estas páginas; ni que me hubiera acompañado al precongreso guajiro de derecho procesal. Compartía con Alí esa sensación de que las personas que se mueven viven profundamente su existencia. Fue para mi un verdadero honor estar con Alí en su último viaje por el territorio y verlo despedirse del desierto. Estas palabras también son un presente para su familia, sus queridos amigos Soraya y Laurentino, y para el pueblo wayuu, al que admiro profundamente.



Figura 2. Alí Valdeblanquez Ipuana. Caminando a Jepira.
Foto tomada por Claudia Teresa Cáceres Domínguez.

Conclusión

Este artículo es parte de los resultados de la investigación *Food Sovereignty and Community's Valuation of Common Good* realizada en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. El apartado que este texto presentó es el referente a las prácticas de soberanía alimentaria y bienes comunes del pueblo wayuu, de la Guajira Colombiana. El pueblo wayuu en su devenir histórico y en las particularidades territoriales de un ecosistema desértico y semidesértico, generó una diversificación de prácticas económicas para dar respuesta a la alimentación cotidiana de su población, esto es lo que llamamos solución alimentaria. Esta práctica cultural de diversificación económica permitió construir una soberanía alimentaria al pueblo wayuu, sustentada a su vez en un ordenamiento social, espiritual y territorial, que ubica a los individuos dentro del pueblo y en relación a sus territorios, donde realizan sus actividades económicas. Aquellos elementos que hacen parte de los bienes comunes del pueblo wayuu, como los caminos para el tránsito o el acceso a los recursos de agua y alimentación, están sujetos a estas reglas sociales y órdenes espirituales y territoriales.

En las actividades económicas que practican los wayuu, encontramos la cacería y recolección, prácticas que persisten de sus migraciones desde la Amazonía; otras desarrolladas en su apropiación y conocimiento territorial como la horticultura estacionaria, la pesca. A su vez se desarrolló la actividad de pastoreo y del comercio, revolución cultural que llegó por el contacto con los europeos. Actualmente miembros del pueblo wayuu participan en las economías extractivas, como también en el trabajo asalariado, o la producción de tejidos, entre otras actividades. Las prácticas económicas del pueblo wayuu han sufrido constantes cambios, que pasan por procesos de apropiaciones culturales como también de imposición de economías, que introducen otras formas de órdenes territoriales. La economía extractiva, como el modelo neoliberal, generaron importantes impactos en el acceso y distribución de la alimentación en el territorio wayuu. Asimismo, las afectaciones ocurridas a causa del cambio climático, crearon una situación de hambre, que desencadenó en una crisis humanitaria de amplias proporciones. El mundo hoy se debate sobre los efectos que producirá el cambio climático, como si esta situación fuera a presentarse en unas décadas, en realidad los efectos los estamos viviendo hoy;

y lo padecen pueblos situados en zonas de riesgo, con altas índices de vulnerabilidad, entre ellos el pueblo wayuu.

En el discurso de los bienes comunes es importante advertir que los territorios de los pueblos originarios tienen unas dinámicas y lógicas de organización propias; que se ven atravesadas por economías y administraciones regionales, nacionales y globales, creando escenarios como el que describimos en este artículo. El conocimiento de los pueblos originarios en la administración de estos territorios está siendo relevante en los escenarios políticos en el mundo entero, como también sus territorios. Es preocupante que, bajo el discurso de los bienes comunes, se legitimen acciones globales inconsultas, frente a los territorios de los pueblos originarios, con el fin de generar acciones de resiliencia ecosistémica como medidas de adaptación ante el cambio climático. Esto podría inducir o continuar la avanzada de despojos territoriales a los pueblos originarios, en tanto se querrá interferir nuevamente en su administración, manejo y uso de los recursos. El análisis de los bienes comunes, que pone valor en los conocimientos ancestrales, los movimientos sociales, genera aprendizajes que pueden promover ajustes en las diferentes sociedades, como prácticas e innovaciones sociales. El pueblo wayuu nos recuerda que nuestra existencia tiene una finalidad colectiva. La muerte nos clarifica, nos ayuda a construir colectivamente sentidos para nuestra existencia. Sentidos que se deben expresar en nuestra relación con el territorio, con el planeta. Estos sentidos son la expresión de las normas de cada pueblo, sentidos que pueden verse alterados, pero a su vez resignificados con los conocimientos que compartimos con otros grupos humanos. El cambio y la permanencia hacen parte ineludible de la existencia, y esta premisa ayuda a ajustarse a las nuevas realidades, en un ejercicio reflexivo constante, que permita en el cambio mantener aquello que las culturas atesoran como principio fundamental —ii—.

Agradecimientos

Quiero agradecer a la profesora Giovanna Micarelli por haberme invitado a participar en el proyecto *Food Sovereignty and Community's Valuation of Common Good*, como también a mis compañeros de equipo, Paula Bak y Luis Alberto Suárez. Hacer un reconocimiento a la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá por la financiación de este proyecto y de las salidas de campo, como el apoyo de la profesora Magdalena Peñuela Uricocha, por sus valiosos consejos durante mi trabajo en esta institución. Agradezco muy especialmente a

Alí José Valdeblanquez Ipuana, por haber sido mi guía y maestro en el aprendizaje de la cultura y filosofía del pueblo wayuu.

Conflicto de intereses: La autora declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación de comité de ética y consentimiento informado:** El proyecto que dio origen a este artículo fue aprobado por el comité de ética de la Pontificia Universidad Javeriana, para la convocatoria Laudato Si, el cuidado de la casa común. Beca 7291. Las entrevistas contaron con el consentimiento informado de los participantes. Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) claudia.caceres.dominguez@gmail.com

Referencias

- Cano Correa, Claudia; Van der Hammen Malo, María Clara y Arbeláez Albornoz, Camilo. (2010). *Sembrar en medio del desierto: ritual y agrobiodiversidad entre los wayuu*. Bogotá: Instituto Alexander von Humboldt, Tropenbos Internacional de Colombia, Parque Nacional Natural Macuira de UAESPNN.
- Correa, Hernán Darío. (2017). «Los wayuu pastoreando el Siglo XXI». En: *Antropología hecha en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo; Axel Rojas y Marta Saade. Tomo 1. Universidad del Cauca. [Primera Ed. (1993). Francois Correa. Encrucijadas de la Colombia Amerindia. Bogotá. ICAN], pp: 177-209.
- Comas d'Argemir, Dolores. (1998). *Antropología Económica*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Defensoría del Pueblo. (2014). Crisis humanitaria en la Guajira. Acción integral de la defensoría del pueblo en el departamento. Disponible en: <https://www.defensoria.gov.co/public/pdf/informedefensorialguajira11.pdf>
- Goulet, Jean Guy. (1978) «El parentesco Guajiro de los Apūshii y los Oupayū». Montalban 6. Caracas, Venezuela. pp. 795-796.
- Guerra Curvelo, Weilder. (2012). «Cocinas regionales y turismo en el Caribe colombiano: el caso de la cocina guajira». Selección de ensayos sobre Alimentación y Cocinas de Colombia. Bogotá: Ed. Ministerio de Cultura.
- Guerra Curvelo, Weilder. (1990) «Aapalaanchi: una visión de la pesca entre los wayuu». En: *La Guajira: de la memoria al porvenir. Una memoria antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Fondo FEN. pp. 163-188.
- Micarelli, Giovana. (2018). «Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los bienes comunes». *Revista Colombiana de Antropología*. 54. (2). pp. 119-142. <https://doi.org/10.22380/2539472X.464>
- Micarelli, Giovanna (I.P.), Cáceres, Claudia; Bak, Paula; Suárez, Luis Alberto. «Food Sovereignty and Community's Valuation of Common Good». Financiación de la VRI de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), convocatoria "Laudato Si': sobre el cuidado de la casa común", beca No. 7291-
- Ministerio de Cultura de Colombia. (2013). *Contexto social y lingüístico de la mujer ouutsü*. Bogotá: Programa Nacional de Concertación. Artes Gráficas Verdessa.
- Ostrom, Elinor. (1990) *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*. London: Cambridge University Press.
- Ostrom, Elinor. (2014). «Mas allá de los mercados y los Estados: gobernanza policéntrica de sistemas económicos complejos». *Revista Mexicana de Sociología*. 7 (5). Septiembre. pp 15-70.
- Perrin, Michel. (1980). *El camino de los Indios Muertos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Picon, François René. (1983). *Pasteurs du nouveau monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.

Puerta, Claudia. «El proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado Colombiano». *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia. 24 (41). Medellín pp. 149-179.

Ramírez, Roberto; Ustate, Rogelio; Arregocés, Samuel; Montes, Liliana; Granados, Margarita; Teherán, Sandra; Naranjo, Julia y Rodríguez, Luisa. (2015) *Barbaros Hoscos. Historia de la (des) territorialización de los negros de la comunidad de Roche en la Guajira*. Bogotá: Ed. Centro de Investigaciones por la Paz y la Educación Popular. CINEPP.

Tirado Mejía, Álvaro. (1983). *Introducción a la historia económica de Colombia*. Bogotá: El áncora editores.

Vásquez, Socorro. (1989). «Pesquería de perlas en el cabo de la Vela». *Boletín de antropología*. Medellín: Universidad de Antioquia. 4. (4). pp:45-48.

Información sobre la autora

► **Claudia Teresa Cáceres Domínguez** es estudiante de doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Salamanca. Ha sido profesora de antropología en la Universidad del Magdalena, Colombia y en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Es antropóloga, especialista en resolución de conflictos, master en Antropología Social y Etnología, en Estudios de Sociedades Contemporáneas y Estudios Amerindios. Su área de investigación es la antropología jurídica y política, donde profundiza en la compleja relación entre pueblos originarios y el Estado. Su publicación mas reciente, *El Ejercicio de la Consulta previa en Colombia* fue publicada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh, 2019). **Contacto:** Instituto de Iberoamérica. Universidad de Salamanca. Calle Fonseca, 2. 37007, Salamanca, España. — (✉): claudia.caceres.dominguez@gmail.com — iD <http://orcid.org/0000-0001-6556-4796>

Como citar este artículo

Cáceres Domínguez, Claudia Teresa. (2020). «Los bienes comunes y la solución alimentaria del pueblo wayuu. Una perspectiva desde el orden territorial ». *Analysis* 26, no. 2: pp. 1-27.